

JUAN MATEOS - FERNANDO CAMACHO

EL EVANGELIO DE MARCOS

Análisis lingüístico y comentario exegetico

Vol. I



EDICIONES
EL ALMENDRO



FUNDACION
ÉPSILON

La edición de esta obra
ha sido posible con la colaboración de la FUNDACIÓN ÉPSILON
para la investigación y divulgación del Nuevo Testamento (Córdoba)

© Copyright by J. MATEOS-F. CAMACHO

© EDICIONES EL ALMENDRO DE CORDOBA, S. L.

EDICIONES EL ALMENDRO

El Almendro, 10

Apartado 5.066

Teléfono y fax (957) 27 46 92

14006 CÓRDOBA

Donoso Cortés, 22, 2.º dcha.

Teléfono (91) 593 26 94

(91) 446 79 21

28015 MADRID

ISBN: 84-8005-013-6

Depósito legal: M. 32.427.-1993

Printed in Spain. Impreso en España

ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. Virtudes, 7. 28010 MADRID

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
I. Autor, fecha y lugar de composición	1
Autor del evangelio	1
Fecha de composición del evangelio	3
Lugar de composición del evangelio	6
II. El estilo de Marcos	9
Los dobles	11
Semitismos	11
Latinismos	12
El presente histórico	13
Esquemas y fórmulas estereotipadas	14
Repetición de términos o expresiones	15
Sentido figurado o simbólico	16
Carácter representativo de los personajes	16
La estilización de las figuras	17
III. Líneas maestras de la teología de Marcos	18
El Dios de Jesús	19
El reinado/reino de Dios	21
Jesús Mesías	22
El Hijo del hombre	23
Maestro, Rabbí	24
Centralidad del Hombre	25
El seguimiento	25
La comunidad de Marcos	26
IV. Características del comentario	29
V. Estructura del evangelio	33
Tripticos y polípticos	33
Unidades-bisagra	34
Estructura del evangelio	34
La sección introductoria (1,2-13)	35
I. Primer período (1,14-8,26)	35
II. Segundo período (8,31-13,27)	39
III. La Pasión-Muerte-Resurrección (14,1-16,8)	43

I

TÍTULO Y SECCIÓN INTRODUCTORIA

Título (Mc 1,1)	49
Mc 1,1: Título de la obra	49

SECCIÓN INTRODUCTORIA (Mc 1,2-13)	57
I. Mc 1,2-5: Juan, el mensajero prometido	58
II. Mc 1,6-8: Juan, precursor	71
III. Mc 1,9-13: Jesús, el que llega. Bautismo e investidura	78
Mc 1,1-13: Síntesis	99

II

LA ACTIVIDAD DE JESUS (Mc 1,14-13,37)

ENTRE LA PREPARACIÓN Y EL PRIMER PERÍODO	105
Mc 1,14-15: En Galilea: el pregón de la buena noticia	105
PRIMER PERÍODO (Mc 1,16-8,26)	117
<i>Primera sección (Mc 1,16-3,12):</i>	
Primer ciclo (Mc 1,16-38):	
I. Mc 1,16-21a: Llamada de Israel	122
II. Mc 1,21b-28: el Israel integrado en la institución religiosa. Enseñanza en la sinagoga de Cafarnaún. El fanático	135
III. Mc 1,29-31: El Israel disidente. En la casa de Simón y Andrés. La suegra de Simón	153
IV. Mc 1,32-34: Respuesta de la población de Cafarnaún. Entusiasmo reformista. Curaciones	161
V. Mc 1,35-38: Reacción de Simón y sus compañeros. Intento de hacer de Jesús el líder reformador	168
Episodio central de la sección:	
Mc 1,39-45: Predicación en toda Galilea. La marginación: el leproso	176
Segundo ciclo (Mc 2,1-3,12):	
Tríptico del Reino:	
I. Mc 2,1-13: La nueva humanidad. El paralítico	193
II. Mc 2,14: Leví: llamada de los excluidos de Israel	219
III. Mc 2,15-17: La nueva comunidad. Oposición de los letrados	225
Episodio central del ciclo:	
Mc 2,18-22: La nueva alianza. Caducan las instituciones de Israel	237
Tríptico de la ley:	
I. Mc 2,23-26: Los discípulos y el sábado	254
II. Mc 2,27-28: El hombre y la Ley. Antigua alianza y Reino de Dios	264
III. Mc 3,1-7a: Efecto del legalismo. El hombre del brazo atrofiado	271
Colofón: Mc 3,7b-12: Reacción de las multitudes	287
Mc 1,14-3,12: Síntesis	297
<i>Entre la primera y la segunda sección:</i>	
Mc 3,13-19: Convocación del Israel mesiánico. Los Doce	305

Segunda sección (Mc 3,20-6,6):

Primer ciclo (Mc 3,20-4,34):

Tríptico de las reacciones:

I. Mc 3,20-21: Reacciones populares a la iniciativa de Jesús	326
II. Mc 3,22-30: Reacción oficial. Ofensiva de los letrados de Jerusalén y respuesta de Jesús	332
III. Mc 3,31-35: La nueva familia de Jesús	344

Tríptico de la enseñanza:

I. Mc 4,1-9: Introducción y parábola del sembrador	356
II. Mc 4,10-25: Aparte de Jesús con sus seguidores	366
III. Mc 4,26-32: Las parábolas del Reino	391

Colofón: Mc 4,33-34: Resumen de la enseñanza en parábolas	405
---	-----

Centro de la sección:

Mc 4,35-5,1: Travesía. La tempestad. Impedimento para la misión	408
---	-----

Segundo ciclo (Mc 5,2-6,6):

Tríptico del geraseno:

I. Mc 5,2-10: Encuentro de Jesús con el poseído. Situación de éste y diálogo con Jesús	429
II. Mc 5,11-17: Los cerdos. Liberación del endemoniado. Reacción negativa de los habitantes del país	442
III. Mc 5,18-20: El hombre liberado y Jesús. Petición y misión	451

Tríptico de Israel:

I. Mc 5,21-24a: En la playa. Petición del jefe de sinagoga. El Israel sometido a la institución	459
II. Mc 5,24b-34: La mujer con flujos: el Israel marginado	466
III. Mc 5,35-6,1a: Nueva vida para el Israel sometido a la institución	482

Colofón: Mc 6,1b-6: Jesús en la sinagoga de su tierra. El rechazo de los fieles a la institución	500
--	-----

Mc 3,13-6,6: Síntesis	518
-----------------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	525
--------------------	-----

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS	537
--------------------------------	-----

ÍNDICE DE AUTORES	559
-------------------------	-----

ÍNDICE LEXICAL Y SINTÁCTICO	563
-----------------------------------	-----

INTRODUCCION

I. AUTOR, FECHA Y LUGAR DE COMPOSICION

Autor del evangelio

El testimonio más antiguo acerca del evangelio de Mc proviene de Papías (hacia el 140 d.C.), obispo de Hierápolis, y se encuentra en su obra *Exégesis de los oráculos del Señor*. Importantes fragmentos de esta obra los conocemos a través de la *Historia Ecclesiástica* de Eusebio de Cesarea. El que interesa para nuestro tema dice así: «Y el Presbítero dijo también esto: Marcos, como intérprete de Pedro, escribió con exactitud, aunque sin orden, todo lo que recordaba de los dichos y hechos de Jesús. El personalmente no había oído al Señor ni había sido discípulo suyo, sino que posteriormente había sido compañero de Pedro, como ya dije. El apóstol había adaptado su enseñanza a las necesidades (de sus oyentes), pero sin intención de componer un relato ordenado de las palabras del Señor. Así, pues, Marcos no se equivocó al poner por escrito las cosas tal como las recordaba, porque su única preocupación fue no omitir ni falsear nada de lo que había oído»¹.

El presbítero de que habla el texto se identifica generalmente con Juan el presbítero, un efesino, contemporáneo de Papías, aunque de más edad². El testimonio de este presbítero termina en la primera frase del texto citado; el resto refleja la opinión de Papías. Al presbítero le sorprende la diferencia entre el orden que sigue el evangelista y el de otros relatos evangélicos que sin duda él conocía. Sin embargo, ante las críticas que en razón de su orden suscitaba este evangelio en determinadas comunidades cristianas, el presbítero sale en su defensa, apelando a la vinculación de Marcos con Pedro («intérprete de Pedro») y a la exactitud de su escrito («escribió con exactitud»).

Por su parte, Papías insiste en que, aunque Marcos no había sido ni oyente ni discípulo del Señor, está estrechamente relacionado con Pedro («compañero de Pedro»), cuya enseñanza se orientaba a necesidades prácticas. Su afirmación de que Marcos «no se equivocó» y su defensa del mismo («su única preocupación fue no omitir ni falsear nada de lo que había oído») ponen de manifiesto que también Papías se ve en la necesidad de salir al

¹ Cf. Eusebio, *Historia Ecclesiástica* III, 39-15; la traducción es la que ofrece Taylor 29s.

² Taylor 29.

paso de las críticas y reticencias que el escrito de Marcos encontraba entre los cristianos contemporáneos suyos, apoyándose para ello en el testimonio del presbítero ³.

Los testimonios posteriores ⁴ del Prólogo antimarcionita, Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Jerónimo, etc., corroboran la tradición de Papías, y tienden, en general, a situar la composición de este escrito en Roma, después de la muerte del apóstol Pedro ⁵.

Que el autor de este evangelio sea Marcos está fuera de duda. Desde el primer momento la tradición cristiana tendió a atribuir los evangelios a los apóstoles o a los discípulos directos de Jesús; si, a pesar de esta tendencia, toda la tradición considera unánimemente a Marcos como el autor del evangelio, es porque había buenas razones para ello. Además, como se ha visto, Mc es un evangelio que tuvo dificultades para su aceptación en el seno de la Iglesia; la forma más fácil de soslayar esas dificultades habría sido atribuir su autoría a un apóstol de talla reconocida; si no se hizo así fue porque para todos era indiscutible que el autor de este evangelio era un tal Marcos.

Ordinariamente, los críticos identifican a Marcos con el Juan Marcos de los Hechos, y aunque puedan esgrimirse algunas razones para dudar de esta identificación, no tienen el suficiente peso como para obligar a pronunciarse en contra de ella ⁶.

Respecto a la estrecha relación que establece la tradición entre el apóstol Pedro y Marcos, si ésta hubiera existido antes de la composición de su obra, resultaría extrañísimo que sea precisamente Marcos el único evangelista que, tras sus críticas, no acabe rehabilitando a Pedro.

En efecto, los demás evangelistas son también en sus escritos muy críticos con Pedro, pero, al final, de una forma u otra, rehabilitan su figura: Mateo lo hace implícitamente en el encuentro final en un monte de Galilea entre Jesús resucitado y sus «once» discípulos, ya que Pedro está incluido en esos

³ Hemos seguido el análisis que hace de este texto Taylor 30.

⁴ Cf. Taylor 30-34.

⁵ No faltan, sin embargo, testimonios que señalan que Mc se escribió en vida de Pedro (p. ej., el de Clemente de Alejandría; cf. Eusebio, *H.E.* II, 15.2; VI, 14.6s; o el de Jerónimo, *De Viris Illustribus* 8), o en un lugar distinto de Roma (p. ej., Jerónimo in *Matthaeum*, Prooemium, 6, sugiere que lo hizo en Alejandría).

⁶ Taylor 50s recoge las dos razones que llevaron a Weiss, *Das älteste Evangelium* 382-414, a dudar de esta identificación: 1) el desconocimiento que el autor del evangelio parece tener de la geografía de Palestina (cf. Mc 7,31; 11,1), impropio de alguien como Juan Marcos, que era, según los Hechos, nativo de Jerusalén (cf. Hch 12,12); y 2) que esta identificación no se menciona hasta la época de Jerónimo, y aun entonces de forma dudosa. Ninguna de las dos razones las consideramos decisivas, porque el aparente desconocimiento de Mc de la geografía de Palestina se debe a motivos teológicos. Así, Mc 7,13 tiene como objetivo poner el acento sobre el largo recorrido que hace Jesús por territorio pagano; Mc 11,1 señala que el objetivo final de Jesús no es Jerusalén, sino el Monte de los Olivos, símbolo, como se verá en el comentario, de la condición gloriosa de Jesús tras su resurrección, y Betfagé y Betania se identifican en el texto con Jerusalén porque representan ambientes donde domina la ideología de la capital, es decir, del «centro» del sistema judío, cf. Mateos, *Marcos* 13 103-108. Respecto al silencio sobre esta identificación en la tradición cristiana hasta Jerónimo puede deberse simplemente a que se aceptase como algo indiscutible y, por tanto, no fuera necesario señalarla.

«once» (no falta más que Judas) y, como los otros, recibe de Jesús el encargo de la misión universal (Mt 28,16-20); Lucas, en la aparición especial de Jesús resucitado a Simón (Lc 24,34); Juan, en la triple confesión de amor a Jesús por parte de Pedro (en paralelo con su triple negación), que se produce en el encuentro final entre éste y el resucitado (Jn 21,15-22).

Por tanto, si Marcos, antes de escribir su obra, hubiera estado estrechamente relacionado con Pedro, podría comprenderse que lo criticara duramente, pero el hecho de no rehabilitar su figura ni siquiera al final del evangelio no tendría explicación posible. Pues bien: Marcos no sólo no lo rehabilita, sino que termina su evangelio sugiriendo que ni Pedro ni los demás discípulos recibieron el encargo que el joven vestido de blanco que aparece en el sepulcro confió a las mujeres: que comunicaran a los discípulos, y en particular a Pedro, que a Jesús resucitado lo verían en Galilea (Mc 16,7-8), la región de Palestina que, por estar más alejada del centro del sistema judío (Jerusalén) y ser frontera con los pueblos paganos, es para Mc signo de la apertura del mensaje de Jesús a todos los pueblos y de la misión universal que él asigna a sus seguidores⁷.

Por tanto, si existió la relación entre Marcos y Pedro de que hablan los testimonios más antiguos, ésta tuvo que producirse después de la composición del evangelio y no antes. Si esos testimonios la anticiparon pudo deberse al intento de avalar con la autoridad de Pedro y de la Iglesia de Roma un escrito que no encontró en la primitiva Iglesia una acogida unánime y que fue criticado por su falta de orden⁸.

Fecha de composición del evangelio

Por lo que atañe a la fecha de composición de Mc, para la mayoría de los críticos el evangelio se compuso entre los años 65 al 75 d.C. Tras los estudios de B. Reicke⁹ y J. A. T. Robinson¹⁰ no parece que pueda sostenerse para la composición de Mc una fecha posterior a la destrucción de Jerusalén (a. 70 d.C.). Por otra parte, la propuesta en 1972 de J. O'Callaghan de identificar el fragmento de papiro de la cueva 7 de Qumrán conocido por las siglas 7Q5 con Mc 6,52-53, obligaría, de ser cierta, a datar el evangelio de Mc antes del año 50¹¹. Dicha propuesta ha sido recientemente revisada por

⁷ Cf. Boobyer, «Galilee» 336; van Cangh, «La Galilée» 68ss; Gnllka II 402; Kernetzki, «Die galiläische Redaktion» 245.253; Mateos, *Los «Doce»* §§ 502-513; Pesch, «Berufung» 27.

⁸ Taylor 30.34.

⁹ «Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem».

¹⁰ Robinson, *Redating the New Testament*.

¹¹ Cf. «Papiros neotestamentarios». Un resumen de los diferentes trabajos realizados por él sobre los papiros de la cueva 7 de Qumrán se encuentra en su obra *Los papiros griegos en la cueva 7 de Qumrán*. Otras publicaciones posteriores de O'Callaghan sobre el mismo tema: «Notas sobre 7Q4 y 7Q5»: *StudPap* 13 (1974) 61-63; «The Identifications of 7Q»: *Aegyptus* 56 (1976) 287-294; «7Q5: Nuevas consideraciones»: *StudPap* 16 (1977) 41-47. O'Callaghan propuso también la posible identificación de 7Q6,1 con Mc 4,28, de 7Q7 con Mc 12,17 y de 7Q15 con Mc 6,48, pero en estos tres casos se trata de fragmentos con muy pocas letras en los que, como reconoce el propio O'Callaghan, es difícil llegar a una identificación segura.

C. P. Thiede, llegando a la conclusión de que los argumentos de O'Callaghan están sólidamente fundados¹². A idéntico resultado se llegó en el simposio celebrado sobre esta cuestión, en octubre de 1991, en la Universidad Católica de Eichstadt.

Pero, con independencia de la propuesta de O'Callaghan, la datación muy temprana de Mc se impone por los siguientes datos que proporciona el mismo evangelio¹³:

1) El evangelio termina sugiriendo que Pedro, lo mismo que los otros discípulos, no ha comprendido aún la universalidad de la misión cristiana por estar todavía apegado a las categorías del judaísmo; de ahí que todavía no se haya encontrado con Jesús resucitado en Galilea (Mc 16,7-8)¹⁴. Luego, cuando el evangelio se escribe, aún no se ha producido el cambio de mentalidad que, según los Hechos, experimentó Pedro tras lo ocurrido con Cornelio (Hch 10,1-11,17)¹⁵, y que desembocó en su ruptura con las expectativas nacionalistas judías (Hch 12,11)¹⁶. La decidida intervención de Pedro en la Asamblea de Jerusalén en favor de la integración en la comunidad de los paganos conversos al cristianismo en pie de igualdad con los judeocreyentes y sin que hubiera que imponerles —como pretendían los judaizantes— ni la circuncisión ni la observancia de la Ley (Hch 15,1-11), muestra que se ha consumado en él ese cambio¹⁷. Como dicha Asamblea se celebró entre los años 49-50, el evangelio de Mc, que no conoce todavía el cambio experimentado por Pedro, tuvo que ser compuesto antes de esa fecha.

2) Del análisis de Mc se deduce, como podrá comprobarse a lo largo de todo el comentario, que su autor es un decidido partidario de la integración en la comunidad cristiana, sin subordinaciones de ningún tipo, de los judíos excluidos del Israel institucional y de los gentiles; no sólo no comparte las tesis judaizantes sostenidas por la comunidad de Jerusalén, sino que es muy crítico con ellas, hasta el punto de señalar que los seguidores de Jesús procedentes del judaísmo (= los discípulos/los Doce) no han comprendido el misterio que encierra su persona ni las implicaciones de su mensaje¹⁸. Por consiguiente, cuando Mc se escribe, la polémica entre judeocreyentes y creyentes que procedían de la gentilidad o que, en la práctica, eran equiparados a paganos se encontraba en su punto álgido. El evangelio refleja,

¹² Cf. «7Q - Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebten Höhle von Qumran»: *Bib* 65 (1984) 538-559; *¿El manuscrito más antiguo de los Evangelios?*, Valencia 1989.

¹³ Las razones que se exponen a continuación se encuentran desarrolladas en Camacho, «La datación del evangelio de Marcos: replanteamiento de la cuestión»: *Isidorianum* 1 (1992) 59-84.

¹⁴ Es de todos admitido que Mc 16,9-20 constituye una adición posterior, realizada por una mano distinta de la del evangelista, y que, probablemente, se llevó a cabo en el primer tercio del siglo II, cf. Gnlika II 350-358; Hug, *La finale de l'Évangile de Marc* (Mc 16,9-20). Para la cuestión crítica, véase Aland, «Der Schluss des Markusevangeliums» 436-448.

¹⁵ Cf. Rius-Camps, *De Jerusalén a Antioquía* 238-271.

¹⁶ *Ibid.* 313-333.

¹⁷ Cf. Rius-Camps, *El camino de Pablo* 66-80.

¹⁸ Cf. Mateos, *Los «Doce»*, y más recientemente Kingsbury, *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*, Córdoba 1991.

pues, una problemática que apunta a una época muy temprana del primitivo cristianismo, anterior, sin duda, a la destrucción de Jerusalén.

3) Mc es el único evangelio en el que se menciona tres veces a los herodianos, y en las tres siempre junto con los fariseos (3,6; 8,15; 12,13). La primera de estas menciones (3,6), que presenta a la fariseos aliándose con los herodianos para buscar el modo de acabar con Jesús, resulta extrañísima desde el punto de vista histórico dada la profunda enemistad existente entre los fariseos y la casa real de Herodes¹⁹. Mc parece reflejar la situación bajo el breve reinado de Herodes Agripa I (41-44 d.C.), único período histórico en el que la casa de Herodes contó con el apoyo y las simpatías de los fariseos²⁰. Lo lógico, por tanto, es deducir que su obra se escribió durante ese período.

4) De Mc 13,9bc.12-13a se desprende claramente que el evangelista no tiene experiencia de una condena de los discípulos de Jesús por iniciativa de los tribunales civiles. Advierte en estos versículos del destino que aguarda a los discípulos en virtud de su adhesión a Jesús: serán perseguidos por sus propios compatriotas o conciudadanos judíos, quienes, después de condenarlos, los harán comparecer ante los tribunales civiles y conseguirán que éstos los sentencien a muerte. No hay, pues, en Mc el menor indicio de la persecución desatada contra los cristianos en tiempo de Nerón; el evangelio conoce la persecución a muerte llevada a cabo por las instancias oficiales judías, pero se escribe en un tiempo en el que el cristianismo no era aún considerado un peligro para las autoridades civiles del Imperio. Habría que datarlo, por tanto, en la primera etapa de expansión del cristianismo.

5) Mc 13,14b-16.21-22 recoge dos exhortaciones de Jesús dirigidas a sus seguidores. La primera (13,14b-16) necesariamente ha de ser anterior a la destrucción de Jerusalén y al momento en que se consumó el asedio de esta ciudad, porque entonces la huida a los montes que se recomienda al comienzo de la exhortación (v. 14b) habría sido imposible, puesto que lo primero que hicieron los romanos fue ocuparlos²¹. La segunda exhortación (13,21-22) invita a los discípulos a no dejarse engañar por aquellos que, ante la visión del acontecimiento descrito en 13,14a, anuncian la llegada del Mesías restaurador de la gloria de Israel; esta exhortación excluye que Mc haya podido escribirse después de la guerra de los judíos contra Roma, puesto que todas las esperanzas de una intervención especial de Dios que, a través de su Mesías, salvara a la nación, desaparecieron con la derrota y no volvieron a resurgir hasta el tiempo de Adriano²².

Ambas exhortaciones se apoyan en la visión, por parte de los discípulos,

¹⁹ Expresión de esta enemistad fue la negativa de los fariseos a prestar juramento de fidelidad a Herodes: cf. Schürer, *Historia* II 514s. Sobre la actitud de rechazo de los fariseos respecto de Herodes, véase también Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria* 67s.

²⁰ Cf. Schürer, *Historia* I 572ss.

²¹ Cf. Conzelmann, «Geschichte und Eschaton» 215; Hengel, «Entstehungszeit» 25-28; Lagrange 341; Mateos, *Marcos* 13 297; Reicke, *Synoptic Prophecies* 124s.

²² Cuando en la gran rebelión de los años 132-135 Simón Bar Kokhba fue reconocido como Mesías por el Rabí Aquiba: cf. Schürer, *Historia* I 680-709.

del «execrable devastador», que se encuentra allí donde no debe estar (13,14a). Este acontecimiento, descrito en términos enigmáticos, se refiere, sin duda, a la invasión de Palestina por el ejército romano²³. Para hacer compatible esa invasión con los datos que hasta ahora hemos recogido del propio evangelio habría que relacionarla con la situación creada al final del reinado de Calígula, cuando el emperador, en el invierno del 39/40, mandó a su legado de Siria que le erigiese una estatua en el templo de Jerusalén²⁴. El conflicto con Roma pareció entonces inevitable, y si no llegó a estallar se debió al asesinato del emperador (24 de enero del 41)²⁵. Pero las tensiones con Roma continuaron a lo largo del reinado de Herodes Agripa I (41-44), durante el cual se reavivaron los sentimientos nacionalistas y las esperanzas mesiánicas²⁶. Mc muy bien pudo escribirse en esas circunstancias: cuando todavía estaba vivo en la memoria de todos el recuerdo de lo acaecido con Calígula y todo hacía prever que la confrontación con Roma no tardaría en producirse.

Lugar de composición del evangelio

Las principales opiniones sobre el lugar de composición del evangelio de Marcos pueden resumirse así:

1) Alejandría: Jerónimo (opinión minoritaria).

2) Roma: Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio, Efrén. Opinión mayoritaria. Argumentos:

- Al no ser obra de un apóstol, este evangelio no habría podido difundirse tan ampliamente si no hubiera tenido tras de sí el prestigio del nombre de una iglesia importante.

- Va dirigido a lectores paganos (explicación de las costumbres judías, traducción de las palabras arameas, etc.).

- Contiene latinismos (palabras latinas sin traducir: denario, cuadrante, legión, centurión, etc.). Véase Estilo.

3) Galilea o el sur de Siria: Lohmeyer, Marxsen, Kelber, Trocmé, González Ruiz, etc. Argumentos:

- Galilea es prácticamente el escenario de toda la actividad de Jesús y al que remite el final del evangelio (16,7); las salidas de Jesús a territorio

²³ Cf. Beasley-Murray, *Mark Thirteen* 69; Feuillet, «La signification fondamentale de Mc XIII» 196; Greyston, «The Study of Mark 13» 374; Mateos, *Marcos 13* §§ 370-374; Winandy, «Le logion de l'ignorance» 67, nota 16.

²⁴ Cf. Bacon, *Mark* 93-99; González Ruiz, *Marcos* 195s; Manson, *The Sayings of Jesus* 329s; Torrey, *The Four Gospels* 262. Otros autores señalan que Mc 13 refleja un apocalipsis más antiguo, que habría sido escrito para hacer frente a la situación provocada por Calígula en los años 39-40; cf. Bultmann, *Geschichte* 129. *Ergänzungsheft*, Göttinga 1958, 18s; Moffatt, *Introduction* 207-209; Streeter, *The Four Gospels* 491s. Por su parte, Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, aun sosteniendo que Mc 13 es, al menos en sustancia, la obra de Jesús, señala que este discurso «tuvo una vasta audiencia durante los días del terror que se conoció bajo Calígula» (245).

²⁵ Cf. Schürer, *Historia* I 509-513.

²⁶ *Ibid.* I 575-578.

paganos son esporádicas, y su estancia en Jerusalén tiene lugar sólo al final de su ministerio y ocupa un espacio muy corto de tiempo.

- A pesar de algunos incidentes, Jesús logra proclamar con éxito su buena noticia en Galilea, mientras que en Jerusalén choca violentamente con las autoridades religiosas de Israel.

- El pensamiento y la sensibilidad de Marcos están estrechamente vinculados a Palestina; es mucho más consciente, por ejemplo, que Lucas, de las diferencias que existen entre las zonas y entre los grupos de un país como Palestina, que, a pesar de ser minúsculo, estaba muy diversificado.

- «Marcos se dirige a un público para el que Palestina era una realidad viva, cercana. Así se explican sus alusiones a tantos pueblos perdidos en torno al lago de Tiberíades..., a tantas costumbres típicas, a tan complejas discusiones rabínicas y a los varios pequeños monarcas de Palestina. Recorriendo su obra se deduce de ella que el evangelista era un judío, que, aun abriendo ampliamente la puerta a los paganos de las cercanías, se dirigía a lectores en su mayoría judíos y los exhortaba a asumir el arma del evangelio para arrancar a Israel de la garra de los malos pastores» (González Ruiz).

- La hipótesis de O'Callaghan identificando un fragmento hallado en la gruta 7 de Qumrán (la única gruta que contenía sólo textos griegos) con Mc 6,52-53. Sabemos con certeza que la gruta se cerró el año 68; por tanto, de ser cierta la hipótesis, el evangelio de Marcos circulaba en Palestina ya mucho antes de esa fecha. ¿Cómo explicar que un texto que se supone redactado en la lejana Roma tras la muerte de Pedro (año 64) se encuentre formando parte de una biblioteca religiosa de Palestina? Parece lógico que, de ser cierta la hipótesis, el origen palestino del segundo evangelio quede considerablemente reforzado.

4) Antioquía de Siria. Después de la de Roma es la hipótesis más defendida por los autores. Argumentos:

- El testimonio de Juan el Presbítero, que vivía en el Este (Efeso).
- La conexión de Pedro con Antioquía.
- La referencia en el evangelio a Simón de Cirene (15,31), de cuya región había muchos habitantes en Antioquía (cf. Hch 11,20; 13,1).
- El empleo por Mc de frases y palabras arameas, que, aunque las traduce, indica que parte de sus lectores estaban familiarizados con este idioma. Antioquía era centro de una importante comunidad judía.
- Al mismo tiempo, la posición de Antioquía como centro de cultura romana explicaría los latinismos.
- El uso de Mc como fuente de Mateo y Lucas se explicaría mejor en Antioquía que en Roma.
- Las citas de lugares de Galilea y de Judea sin explicación indica que los lectores de Mc conocían la geografía de Palestina y que podrían pertenecer a un medio cercano a ésta.
- Antioquía fue el lugar donde se produjo la ruptura de los seguidores de Jesús con el judaísmo, con motivo de la integración de los paganos en

la comunidad; fue allí donde los discípulos de Jesús fueron por primera vez llamados cristianos (Hch 11,19-26). Fue, pues, en Antioquía donde tuvo su origen la crisis entre los judeocreyentes y los cristianos procedentes del paganismo, crisis que está presente a lo largo de todo el evangelio.

- La hipótesis de O'Callaghan exige, si no un medio palestino, sí uno cercano a Palestina.

II. EL ESTILO DE MARCOS

Mc escribe en una lengua sin pretensiones literarias¹, pero de gran eficacia; de los cuatro evangelios es el que emplea un griego más sencillo y popular, que algunos atribuyen a su dominio menos perfecto de la lengua griega, pero que puede estar simplemente en relación con la condición social de sus destinatarios, gente sencilla, con quienes el evangelista, si quería comunicarles su mensaje, no podía utilizar un lenguaje propio de literatos. Por otra parte, su desenvuelto estilo narrativo usa igual la redundancia que el laconismo, según lo requiere la ocasión, consiguiendo a veces un gran valor expresivo.

Así suelen reconocerlo los autores. Taylor, por ejemplo (74), afirma: «El evangelio de Mc está escrito en un estilo sencillo y popular que presenta sorprendentes afinidades con la lengua hablada tal como aparece en los papiros y en las inscripciones». De modo parecido N. Turner (Moulton-Turner IV 11): «El estilo de Mc es sencillo, rozando el lenguaje hablado»; (IV 27): «No hay falta de habilidad en la composición del griego en Mc; puede emplear correctamente los tiempos verbales, conservando la distinción entre perfecto y aoristo o imperfecto y aoristo, lo que excedía la capacidad de algunos escritores contemporáneos»².

Interesantes son las conclusiones del estudio de Reiser sobre el estilo de Mc³ (163): «Se ha comparado la gramática del evangelista con la de un mozo de cuadra (H. Turner) y su estilo con el de un niño de la escuela (Springhetti). Sin embargo, no se menciona su vivacidad y grafismo narrativo. Su estilo no literario refleja la tradición oral». Y más adelante (168) cita a P. Wendland (*Literaturformen* 270), quien expresa este juicio: «Es el modo ingenuo y fresco del relato popular, que sin embargo sabe calcular sus medios y obtener sus efectos, siendo, en cierto sentido, un arte, porque

¹ El vocabulario de Mc consta de 1.270 palabras (sin los nombres propios), y su sintaxis es pobre en partículas: emplea raramente la partícula *oun* (3 veces; unas 200 en Jn, 57 en Mt, 31 en Lc), *ara* (2 veces), *men* y *de* en oposición (3 veces), usa mucho la simple parataxis ligada con *kai*, pero sabe componer períodos complicados. Swete nota la corrección en el uso de las formas verbales (Taylor 75).

² E.g. 5,15ss; 6,14ss; 7,35; 9,15; 15,44.

³ *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur*, Tübinga 1984. Véase también Doudna, *The Greek of the Gospel of Mark*, Filadelfia 1961.

presupone ejercicio y tradición». Para Reiser «es en primera línea la tradición de la literatura popular en el griego antiguo y helenístico, la que sigue el evangelista en sintaxis y estilo. Su evangelio de Jesucristo nos sale al encuentro en la humilde vestimenta de un libro helenístico popular».

Según Pesch (I 36), el estilo popular de la obra de Mc no se opone a la madurez de su concepción: «La redacción literaria de la tradición de Jesús bajo el concepto conductor de 'evangelio', teológicamente comprometedor, puede considerarse como obra teológicamente meditada del evangelista»⁴.

Los relatos de Marcos son muy vivos; consigue esta viveza penetrando en los sentimientos de los personajes: Jesús se conmueve (1,41; 6,34; 8,2), se apena por la obcecación de los fariseos (3,5), intuye la forma de pensar de los letrados (2,8), se encoleriza (3,5; 8,33), reacciona con dureza ante la impotencia de sus discípulos para expulsar al espíritu inmundo (9,19), abraza con cariño a los chiquillos (9,36; 10,16). Herodes escuchaba con perplejidad a Juan Bautista, pero le gustaba escucharlo (6,20); se entristece cuando tiene que hacer honor a su juramento (6,26). Pedro se indigna contra Jesús cuando anuncia por primera vez el destino del Hijo del hombre (8,32); no sabe cómo reaccionar porque estaban aterrados (9,6); las mujeres salen huyendo del sepulcro por el terror y el espanto que les entró (16,8). Son notables las minuciosas descripciones de la situación del endemoniado geraseno (5,3-5) y de la mujer con flujos (5,25-28), así como la experiencia interna y los sentimientos de ésta (5,29-33)⁵.

Muchos de estos detalles son marcas que el evangelista pone en el texto para orientar al lector sobre el sentido.

No faltan en Mc los diminutivos: hijita (5,23; 7,25), muchacha, mocita

⁴ Pueden multiplicarse los testimonios, cf. Marxsen, *Markus* 19; Riesefeld, *Tradition und Redaktion* 158ss, señala que el evangelio de Marcos es una obra deliberadamente ejecutada y que la disposición del evangelio es el resultado de la meditación teológica del evangelista o de su procedimiento. Bowmann, *Mark* XIV: «Los argumentos en favor de la unidad orgánica del evangelio son al menos tan fuertes como los que quieren probar que es una concatenación de *disiecta membra*. Cook, *Mark's Treatment* 7ss: «Los evangelistas no han de seguir siendo considerados como hombres que reúnen y disponen datos tradicionales, sino como quienes deciden lo que hay que preservar y cómo hay que presentarlo y como quienes superponen su propia perspectiva al material tradicional, aplicándola cada evangelista a la tradición de manera creativa, constructiva y diferente». Delorme, «Aspects» 74: «Hoy se reivindica para ellos (los evangelistas) el título de autores, y se insiste por una parte en la unidad de la obra que se ofrece a nosotros, por otra en la calidad personal, refleja, del trabajo del responsable de esta unidad». Lüderitz, «Rhetorik» 202s: «Muchos comentaristas admiten que partes del evangelio de Marcos han sido tomadas de fuentes (p. ej., el cap. 13, el conjunto de milagros en 4,35ss o el relato de la Pasión), mientras otras partes proceden del 'redactor' (así, algunos, los compendios)». Sin embargo, con ejemplos de las diversas partes del evangelio muestra Lüderitz «la gran coherencia literaria del texto». Hengel, «Entstehungszeit» 18s: «En la lengua y en el contenido su obra es asombrosamente unitaria y, literaria y teológicamente, da la impresión de completa madurez».

⁵ Breytenbach, «The Gospel of Mark as Episodical Narrative», estudia el evangelio como un relato de episodios y saca consecuencias para entender su composición, según los niveles del relato y la formación de las escenas. Entre la bibliografía reciente, véase van Iersel, «The Reader of Mark as Operator of a System of Connotations»; Fowler, «The Rhetoric of Direction and Indirection in the Gospel of Mark».

(5,41), chiquillo (9,36s; 10,13-15), perrillo (7,27s), barquilla (3,9); los que designan personas dan al relato un tono familiar.

Exponemos a continuación algunas otras peculiaridades del estilo de Marcos⁶.

Los dobles

Entre los reproches que se han hecho a Marcos está el de los «dobletes», que, según algunos (cf. Pesch I 66), delatarían el uso de fuentes diversas. Sin embargo, el estudio de F. Neirynck⁷ ha demostrado que no se trata de «dobletes» propiamente dichos, sino de frases complementarias que tienen una función descriptiva o teológica. Neirynck 71: «Los pleonasmos, redundancias y repeticiones han sido un tema nunca descuidado en los estudios sinópticos... En Mc la dualidad se entendía como resultado de la combinación de dos fuentes o como la prueba de los estadios de tradición y redacción». He aquí las conclusiones del estudio de Neirynck: «1) dualidad es en muchos casos una definición mucho mejor que pleonismo, redundancia o repetición; 2) en algunas frases dobles de Mc, la primera es un aserto general, la segunda añade ulterior precisión. ... en cada caso, hay que contar con la posibilidad de que la expresión compuesta refleje el modo propio de escribir del autor».

Ya mucho antes expresaba Lagrange (LXXIV) juicios parecidos: «Incluso en estos casos (los que acaba de citar), la redundancia no deja de insistir útilmente en la idea; otras expresiones, aparentemente pleonásticas, completan verdaderamente el pensamiento».

Semitismos

También se ha especulado mucho sobre los semitismos en Marcos. El estudio de M. Reiser antes citado ha mostrado que muchos supuestos semitismos pertenecen a la lengua griega y se encuentran también en el período clásico; así, la posición inicial del verbo en la frase. No hay nada sorprendente en Mc en cuanto al orden de las palabras; coincide con la *koine*, no con el hebreo o arameo, incluso en el discurso directo (96-98). En el orden de sujeto y predicado no se puede demostrar ninguna clase de influjo semítico (98).

El uso de la parataxis con *kai* en Mc no muestra nada insólito comparado con los otros relatos populares de la época helenística; no está justificado

⁶ Peabody, *Mark as a Composer*, no estudia el estilo de Mc como un todo, sino que intenta identificar en el evangelio rasgos de estilo que puedan ser independientes de las fuentes utilizadas. En el mismo sentido, Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums*. Snyman, «On Studying the Figures (*skēmata*) in the New Testament», expone el uso de las figuras, término que abarca todos los fenómenos lingüísticos donde se usa el lenguaje de modo insólito para producir un efecto sorprendente (93, nota 1), pero no trata del evangelio de Mc. Analiza la «nueva retórica» de Perelman y Olbrechts-Tyteca, que puede aportar solución a viejas dificultades (99-107).

⁷ *Duality in Mark*, Lavalina 1972. Puede verse, del mismo autor, «Words characteristic of Mark. A New List», 1987.

querer explicarlo como semitismo (136s). Hay diferencias de estilo entre el relato de la Pasión (Mc 14-15) y los capítulos iniciales, en el uso de *de* y *kai* y en la frecuencia de las construcciones participiales. Se debe en parte a la diferencia de estructura narrativa y en parte al mayor esmero estilístico de la Pasión (167).

En la utilización del asíndeton Mc concuerda hasta en los detalles con la costumbre griega (contra N. Turner, M. Black). Prácticamente todos sus usos están atestiguados en la época clásica... Muestra su fina sensibilidad para la peculiaridad estilística y la efectividad del asíndeton (161s)⁸.

No puede negarse que el evangelio de Marcos contenga semitismos, pero se limitan casi enteramente a vocabulario, semántica y fraseología; la sintaxis y el estilo están en gran parte libres de ellos⁹.

Por otra parte, el uso de términos arameos, siempre traducidos, parece tener una intención teológica: con ellos advierte al lector de que un episodio o personaje tiene relación con el antiguo o el nuevo Israel¹⁰.

Latinismos

Lagrange (CVI-CVII) y Blass (§ 5,1) señalan los siguientes latinismos en locuciones: 2,23, *hodon poiein*, iter facere (para Turner IV 29, hebraísmo?); 5,43, *eipen dothênai autê phagein*; 10,33, *katakrinousin autô thanatô*, capite damnare; 11,32, *eikhon, boti*, habere; 14,65, *rhapismasin auton elabon*; 15,15, *to hikanon poiêsai*, satisfacere; 15,19, *tithênai ta gonata*, genu ponere (también en Lc y Hch). Sin embargo, según Turner (Moulton-Turner IV 29), todas estas expresiones «pueden ser» latinismos, pero no es seguro que lo sean.

En cuanto a las palabras, Mc usa términos latinos, como el griego helenístico de su tiempo; el latín era la lengua de la administración y del ejército en todo el mundo romano. Blass § 5,1 divide estos términos en a) militares: *kentourion* (15,39.44.45), *legion* (5,9.15), *praitorion* (15,16, traduce *aulê*), *spekoulaitôr* (6,27); b) administrativos: *Kaisar, kênsos* (12,14); c) monedas y medidas: *dênarion* (6,37; 12,15; 14,5), *kodrantês* (12,42), *xestês*, sextarion (7,4), *modios* (4,21). Mt y Lc usan *assarion, dênarion, kodrantês, drakhmê*.

He aquí la opinión de R. Pesch (I 50.52s): «Los latinismos no bastan para sostener la hipótesis de un origen romano de Mc. Es claro que Mc escribe en una comunidad que sigue ligada a los orígenes del cristianismo en Galilea y en Jerusalén, pero que está vinculada a la misión paganocristiana, a la iglesia de judíos y paganos». También los otros evangelistas usan diversas

⁸ Asíndeton en la narración: 8,19.29; 9,24.38; 10,27.28.29; 12,24.29; 14, 3.19; sobre todo en las palabras de Jesús (Mt y Lc *de, gar, kai, oun*). Estilo más rápido y, por tanto, más expresivo.

⁹ Según N. Turner IV, 12, hay que contar como semitismo el uso del participio por verbo personal; es raro en los papiros y característico del arameo (2,6; 7,25; 9,26), cf. Moulton I 224. También es semítico el uso de *psychê* como reflexivo (8,35-37). Según Lagrange CV, Mc carece de hebraísmos derivados directamente de un texto hebreo; los que haya, son por influjo de los LXX. Cf. Maloney, *Semitic Interference in Marcan Syntax*.

¹⁰ Cf. 3,17; 5,41; 7,11; 7,34; 10,46; 14,36; 15,34; *rubbi*, 9,5; 11,21; 14,45; *rubbouni*, 10,51.

construcciones y términos latinos y no por eso se atribuye su origen a Roma (Blass § 5,23)¹¹. No puede hablarse de una fuente petrina (Pesch I 74).

El presente histórico

Desde el punto de vista gramatical es notable el frecuente uso del presente histórico (151 veces)¹², excepto en el cap. 13 (sólo en 13,1: *legei*), que trata casi siempre de acontecimientos futuros. El presente histórico actualiza el suceso pasado, conectándolo con la época del evangelista, o simplemente muestra que algo que está ocurriendo en esta época se proyecta en la de Jesús, por ser una praxis que cumple lo que Jesús había propuesto en su mensaje (universalismo).

Según T. A. Burkill¹³ y E. Trocmé (en Moulton-Turner IV 20), desde el punto de vista teológico pospascual de Mc el registro pasado de los hechos de Jesús «está construido en términos de presente» y los hechos y dichos del crucificado están siendo dichos y hechos por el Cristo vivo y resucitado.

El presente histórico crea una impresión de realidad: se diría que aquel cuyos hechos y dichos se relatan en el evangelio sigue actuando y hablando en la comunidad cristiana. No hay que olvidar que un evangelio no es una simple colección de dichos de Jesús, sino que éstos están de ordinario insertos en su acción, facilitando así su traslado al presente. Con esto, el evangelista muestra la actualidad no sólo de la enseñanza de Jesús, sino también de su manera de actuar. Si sólo hubiera insertado dichos habría hecho de Jesús la figura de un «maestro de sabiduría», y de sus seguidores una especie de escuela filosófica; pero, al querer presentarlo también como «salvador», tiene que describir su acción con los necesitados de ella y la actualiza para mostrar que la misma acción se sigue ejerciendo en el presente de su comunidad. Une de este modo «el Jesús de la historia» con el «Cristo de la fe», para él inseparables.

¹¹ La traducción de *duo lepta* por *kodraníes*, *quadrans* (Mc 12,42), no se debe a que el evangelio se redacte en un ambiente latino, sino sencillamente a que el término *lepton* (lit. «pelado», de *lepō*) no designaba una moneda concreta, sino la más pequeña moneda de bronce en circulación, que podía ser griega o judía; su valor era, pues, indeterminado. Mc hace comprender a sus lectores, no familiarizados con el sistema monetario palestino, el valor real de las monedas que arroja la viuda en el tesoro (*kodraníes* era la moneda romana más pequeña), cf. Taylor 599; Pesch I 192s; *lepton* se encuentra en Lc 12,59 y 21,2; *kodraníes*, en Mt 5,26, lo que demuestra que esta moneda circulaba en Oriente.

¹² De ellas, 72 para *legei*, *legousti*; 151 en Jn, cf. Moulton-Turner IV 20. Véase Osburn, «The Historical Present» 497-500: El uso catafórico del presente histórico aislado, en medio de una serie de verbos en pasado, para denotar un viraje semántico a un material diferente dentro de la unidad de texto, ocurre más de treinta veces en Mc. Así, p. ej., en 4,1-34, todo en pasado, destaca el v. 13 con un *legei* en presente, que señala la importancia de los vv. 13-20 (todo en pasado), donde Jesús explica la parábola a sus seguidores. Como en los LXX, Mc usa también el presente histórico para preparar el escenario de un acontecimiento, relatado con verbos en pasado (1,21; 3,13.20; 8,22; 11,15; 12,18). Como en Jenofonte, hay casos en que el presente histórico va señalando los rasgos principales del discurso, que culmina con tiempos pasados (2,3-12; 4,35-41; 5,21-24a.35-43). El uso de Mc no es un vulgarismo, sino que corresponde al de la literatura griega más antigua.

¹³ Burkill, *New Light on the Earliest Gospel* 185s.

Así, pues, Mc no escribe simplemente «historia», es decir, no registra un pasado definitivamente muerto, relata un «evangelio», una buena noticia: narra una realidad salvadora que ejerce su acción en el presente. Esta realidad está enraizada en la historia, pero la supera ¹⁴.

Esquemas y fórmulas estereotipadas

Según Lagrange (LXXV), Marcos presenta la figura de su héroe, Jesús, no explicándola, sino dejando que hable la narración misma; es una cristología narrativa: dispone y narra los hechos con tal relieve que hablan por sí mismos. Esto lo hace de manera excelente. Sin embargo, según Lagrange, al mismo tiempo repite los esquemas y produce efectos utilizando fórmulas casi estereotipadas ¹⁵. No prepara sus narraciones, no presenta a sus personajes tomando las cosas desde un poco más arriba; da las explicaciones necesarias cuando la ocasión lo requiere, de ahí los numerosos paréntesis ¹⁶.

Es verdad que Mc usa la repetición, pero como procedimiento estilístico, para indicar la importancia de un tema ¹⁷. Sin embargo, la repetición de las mismas fórmulas no se debe, como piensan algunos autores (Lagrange), a pobreza de imaginación; mediante ellas crea Mc paralelos o alusiones que apuntan a sentidos figurados o simbólicos. Así, entre otros muchos casos, la identidad de términos en 1,25 y 4,39 (*epitimaô*, *pbimoô*) y el paralelo de las expresiones en 1,27 y 4,41 muestra el sentido figurado de la tempestad; las afinidades en las expresiones usadas en 1,23-27 y 5,2.7.8.13.20 sirven para comparar el sentido de la posesión en la sociedad judía y la pagana.

Entre los esquemas paralelos que suelen citarse están los siguientes: el existente entre el episodio del sordo (7,32-36) y el del ciego (8,22b-26) (cf. Lagrange LXXVII, Taylor 435s), que indica que ambas figuras representan a los mismos personajes (los discípulos); el que existe entre el envío de dos discípulos en busca del borrico (11,1-4.6) y el de otros dos para preparar la Pascua (14,13-14.16) (cf. Taylor 657), que señala dos aspectos de la futura misión de los discípulos con el pueblo judío.

Mc crea expresiones con un preciso sentido técnico. Entre ellas pueden citarse *opsias genomenês* (1,32; 4,35, etc.) y *kat' idian*, que sirven para indicar la incompreensión de los que acuden o acompañan a Jesús; por eso, el uso pleonástico de *kat' idian* (7,33; 9,2) no es más que aparente ¹⁸.

Como se verá en el estudio sobre la estructura del evangelio, Mc suele agrupar las perícopas en trípticos o polípticos. En esos casos, la perícopa

¹⁴ Cf. Perrot, *Jesús y la historia* 40-47.

¹⁵ Para N. Turner IV 27, con la repetición de fórmulas, el estilo de Mc adquiere una rigidez deliberada: 3,12 y 8,30 encargó; 5,43; 7,36 y 9,9 encargó severamente; 3,53a y 10,23 miró en torno y dijo; 1,31; 5,41 y 9,27 cogió de la mano; 7,17; 9,28 y 10,10 entró en la casa; 8,27; 9,33 y 10,32, en el camino.

¹⁶ Cf. 1,16; 3,21; 5,2ss.8.28.42; 6,14.31; 7,3; 10,22; 11,13; 14,2.

¹⁷ Cf. 2,19; 4,32; 15,44; 11,28-33 (*exousia*), etc. En 12,41-43, *ballô* siete veces.

¹⁸ A veces establece Mc paralelos mediante la repetición de partículas. Así, *eulhys* en 1,10.12, en 1,21b.23 y en 1,29.30b (véase comentario).

central suele contener el tema más importante, que de algún modo enlaza con el de las que la rodean o da su explicación.

Repetición de términos o expresiones

Es notable en este evangelio la triple repetición de términos o expresiones. Dejando aparte las negaciones de Pedro (14,66-72) e, incluso, las predicciones de la muerte-resurrección del Hijo del hombre (8,31; 9,31; 10,33-34), hay una pléyade de términos o expresiones que aparecen por triplicado. He aquí algunas:

- 1) «yendo de paso», *paragôn*: 1,16; 2,14; 15,21.
- 2) «coger de la mano», *kratêsas tês kheiros* (siempre con pacientes judíos): 1,31 (con *êgetren*), 5,41 (con *anestê*), 9,29 (con *êgetren* y *anestê*).
- 3) «le llevan», *pherousin*: 1,32; 7,32; 8,22. Nótese 2,4; 10,13: *prospherô*.
- 4) «dos», *dyo*, referido a la misión: 6,7; 11,2; 14,13.
- 5) «como prueba contra ellos», *eis martyria autois*: 1,44; 6,11; 13,9.
- 6) La expresión *eis oikon*, «a/en casa»: 3,20; 7,17; 9,28.
- 7) «la fuerza», *hê dynamis*, determinado: 5,30; 12,24; 14,62.
- 8) «las fuerzas», *hai dynameis*: 6,2,14; 13,25.
- 9) «la aldea», *hê kômê* (sg.): 8,23,26; 11,2.
- 10) «gloria», *doxa*: 8,38; 10,37; 13,26.
- 11) «yo soy», *egô eimi*: 6,50; 13,6; 14,62.
- 12) «rabbi»: 9,5; 11,21; 14,45.
- 13) «en/sobre mi nombre», *epi tô onomati mou*: 9,37,39; 13,6.
- 14) «el monte de los Olivos», *to oros tôn Elaiôn*: 11,1; 13,3; 14,26.
- 15) «frente a/enfrentado con», *katenanti*: 11,2; 12,41; 13,3.
- 16) La prepos. *syn*, «con», uniendo dos personajes o grupos: 4,10; 8,34; 9,4.
- 17) Tres pasajes introducidos por *Amên legô hymin* y conteniendo una locución temporal que indica un término *a quo*: 9,1; 13,30; 14,25.
Sucedo también con personajes o situaciones:
- 18) Trío formado por Pedro, Santiago y Juan: 5,37; 9,2; 14, 33.
- 19) Dos multitudes en paralelo dentro de la misma unidad: 3,20 y 3,32 (en tríptico 3,20-35); 5,21 y 5,24b; 9,14.15.17 y 9,25.
- 20) Tres visitas a una sinagoga: 1,21b-28; 3,1-7a; 6,1b-6.
- 21) Tres episodios que suceden durante una travesía: 4,35-5,1; 6,47-53; 8,10-22a.
- 22) Tres pasajes que mencionan la actividad del Hombre (el Hijo del hombre) en la tierra: 2,10,28; 10,45.
- 23) Tres sobre la llegada del Hombre: 8,38; 13,26; 14,62.
- 24) Tres donde se trata de un no saber o un no corresponder a alguien: 4,27; 10,40; 13,32.

Si la repetición ocurriera en pocos casos, podría pensarse que procedía de las fuentes. Pero, al constatar un uso tan constante, no se puede menos de pensar que está pretendido por el evangelista y que, por tanto, debe

tener algún sentido particular sea el término, expresión o situación, sea su repetición.

Sentido figurado o simbólico

En general, característica del estilo de los evangelios y, en consecuencia del de Mc, es el uso de sentidos figurados o simbólicos. La sencillez narrativa no es más que la superficie; el evangelista mismo coloca marcas que fuerzan al lector a buscar un sentido más profundo. Figuras y símbolos son representaciones literarias de datos históricos ¹⁹.

Las marcas que usa el evangelista pueden clasificarse así:

- 1) Alusiones a pasajes del AT.
- 2) Valor figurado de ciertos términos en la tradición teológica anterior.
- 3) Valor simbólico de los números en el judaísmo.
- 4) Uso de términos improprios o de dobles términos.
- 5) Incongruencias narrativas o históricas, o datos sorprendentes o aparentemente superfluos en el texto.
- 6) Paralelos u oposiciones dentro de la perícopa.
- 7) En determinandos casos, la repetición de términos o expresiones idénticos, sinónimos o equivalentes, que señala su importancia.
- 8) Uso del presente histórico.
- 9) Uso de formas impersonales (Lagrange XCII).
- 10) Relaciones con el contexto próximo.
- 11) Relaciones con el contexto global del evangelio ²⁰.

En el comentario se señalarán las marcas que aparecen en cada perícopa y que permiten su interpretación.

El estilo figurado o simbólico del evangelista, que, sin duda alguna, necesita ser explicado, muestra que la obra como tal no está destinada a la predicación, sino a la catequesis permanente de la comunidad, para instruirla sobre el mensaje de Jesús e invitarla a confrontarse continuamente con él.

Carácter representativo de los personajes

Un recurso literario muy usado por los evangelistas y bien representado en Mc es atribuir carácter representativo a muchos de los personajes que aparecen en el relato. Se trata de figuras singulares que, sin embargo, encarnan determinados colectivos: grupos marginados, una clase social, ciertos sectores en el interior de Israel o los discípulos. No es raro encontrar parejas

¹⁹ Quesnell, *The Mind of Mark* 41-45, cita varias tendencias sobre el simbolismo de Mc. Morton Smith niega esta posibilidad, porque ella se basa en la suposición de que Mc era un escritor muy cuidadoso, un maestro de la alusión... Por el contrario, Mc es indudablemente literatura popular y propaganda religiosa de clase media baja (41). Al contrario, Marxsen. Según Grundmann 332, Käsemann, en «Das Problem des historischen Jesus», afirmaba que los sinópticos no daban aún ningún lugar a un simbolismo como el de Juan. Para Schreiber, en cambio, se encuentra en Mc un simbolismo muy similar al del evangelio de Juan.

²⁰ Cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos*, Córdoba 1989.

de personajes (a veces más de dos), que representan grupos o colectivos relacionados entre sí.

Ordinariamente, los personajes representativos no llevan nombre propio ni se señala su origen. Aparecen sin localización precisa, a no ser que ésta sirva para definir al personaje mismo o comprender su calidad. Con estas omisiones indica el evangelista que el personaje no es una mera persona física y que el episodio en que figura no es una simple anécdota ni se reduce a un hecho concreto. El carácter representativo está a menudo indicado o subrayado por alguna alusión al AT o por algún precedente en él.

Como ejemplos de personajes representativos pueden señalarse: el leproso (1,39-45) y la mujer con flujos (5,24b-34), que representan a los marginados de Israel; el paralítico (2,1-13), a la humanidad fuera de Israel; el hombre del brazo atrofiado (3,1-7a), a los judíos fieles a la institución religiosa; el sordo-tartamudo (7,32-37), el ciego de Betsaida (8,22b-26) y el ciego Bartimeo (10,46b-52), a los discípulos. Entre las parejas de personajes pueden citarse el jefe de sinagoga (Jairo) y su hija, la sirofenicia y su hija, el niño epiléptico y su padre. Cada caso será estudiado en el comentario.

La estilización de las figuras

Una peculiaridad del estilo de Mc es lo que puede llamarse la estilización de las figuras, en primer lugar de la de Jesús. No nos presenta Mc, como todos reconocen, una biografía de Jesús, ni incluso tampoco un retrato realístico de su personalidad. A propósito del protagonista del evangelio, Mc omite toda información anecdótica: no habla de sus conocimientos ni de cómo los adquirió; las acciones que narra de Jesús se refieren todas a su actividad salvadora; no alude tampoco a sus amistades ni relaciones personales fuera del grupo de seguidores. La figura de Jesús está «estilizada», de él se relata solamente lo que es excepcional y ejemplar, lo que puede servir a sus seguidores como modelo perenne de conducta: su amor y entrega al bien de los hombres, según el propósito expresado en su bautismo.

De igual manera estiliza Mc a los seguidores y a los adversarios de Jesús: Pedro, la figura más destacada entre los discípulos, aparece como tipo de una profunda adhesión personal a Jesús, pero deformada por la proyección en él de sus propios ideales reformistas y nacionalistas, tan obstinada que lo lleva hasta negar haberlo conocido. Los fariseos, principales adversarios de Jesús en este evangelio, de quienes nunca se cita un nombre propio, no se tratan como individuos concretos, sino que se convierten en paradigma del legalismo asfixiante e inhumano.

Es decir, Mc se propone exponer la realidad profunda de sus personajes, su actitud íntima y última, que, aunque pueda coexistir con una conducta menos radical y no se manifieste continuamente en el modo de actuar, sale, sin embargo, a la luz en los momentos críticos y explica los graves enfrentamientos que surgen y las decisiones irrevocables que en ellos se toman ²¹.

²¹ Ramsey, «History and the Gospels» 201-217, examina y somete a crítica las diversas posturas extremas sobre la historicidad o no historicidad de los evangelios, entre ellas (209-211) la «desmitologización» de Bultmann.

III. LINEAS MAESTRAS DE LA TEOLOGIA DE MARCOS

Aunque todos los evangelistas tienen como punto de partida la tradición sobre Jesús, la selección y elaboración que hacen de los datos, su disposición y concatenación y su presentación misma están guiadas por una concepción teológica propia de cada uno de ellos¹. Esta concepción es fruto de la interacción entre su experiencia de fe y las circunstancias en que viven. Puede hablarse así de la teología de Marcos como de la de Mateo, Lucas y Juan².

Con Lindemann, la labor teológica de un evangelista puede definirse

¹ Cf. Lindemann, «Erwägungen» 30: «En la base de los tres primeros evangelistas hay una meditada concepción teológica de su autor/redactor, que cada uno de ellos desarrolla a su modo en forma de comentario teológico a la narración sobre Jesús». Según Schmithals, *Einleitung* 348, la exégesis basada en los métodos de historia de las formas y de la redacción supone que cada evangelista presenta a sus lectores su propia tradición eclesiástico-teológica fundamental en una forma redaccionalmente nueva y que en este paso interpretativo ha de ponerse su realización. Según Schweizer, «Die theologische Leistung des Markus», «para las comunidades cristianas de fuera de Palestina existía el peligro de que Jesús se diluyese en un símbolo o en una cifra que tan sólo significaba la superación de una observancia idolátrica de la Ley, la victoria sobre la muerte o el triunfo sobre los demonios. Se perfilaba una teología kerigmática desenraizada de la historia y se cernía el peligro de la gnosis. En esta situación escribe Mc su evangelio... No nos quiere ofrecer las palabras y hechos de Jesús, sino el evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios, que lleva a su plenitud la historia de Israel tal como los profetas la anunciaron. En esto radica la realización teológica propia de Mc». La tesis de Schweizer parece exagerada; no se aprecian en el evangelio tales peligros de diluir la figura de Jesús; más bien se oponen dos interpretaciones de su persona y mensaje: la de los judaizantes, que posiblemente representaba una amenaza para muchas comunidades primitivas con mayoría de origen pagano, y la de Mc, que polemiza con ella sobre el auténtico mensaje de Jesús. Por otra parte, más bien que llevar a su plenitud la historia de Israel, Jesús pretende hacer culminar la historia de la humanidad, a pesar de la infidelidad de Israel. E. Haenchen propuso que el término *Redaktionsgeschichte*, acuñado por W. Marxsen, fuese sustituido por *Kompositionsgeschichte*, puesto que los evangelistas no fueron editores de tijera y cola, sino más bien autores que «compusieron» los evangelios en función de sus teologías; cf. Robinson, «The Literary Composition of Mark» 12-13.

² La evolución de las opiniones sobre la existencia de una teología en los evangelios sinópticos puede verse en Lindemann, «Erwägungen» 1-18. Para Bultmann, los evangelios sinópticos no contienen una teología, son únicamente testigos de la fe. En general, se exige para la existencia de una teología el uso de una conceptualización fija y refleja (Lohse). Para Conzelmann, en cambio (*Grundriss der Theologie des NT* 1976), Mc es una obra teológica. Que la teología haya de identificarse con una enseñanza conceptual (*Lehrbegriff*) es discutible; el pensamiento sobre la fe no implica necesariamente el desarrollo de una terminología orientada hacia la abstracción (Lindemann 10-12).

como el intento de interpretar los precedentes testimonios de la fe de modo que, mediante esa interpretación, quede patente su significado para la proclamación y para la vida de los creyentes. El resultado de ese trabajo, plasmado en expresiones formuladas, es «teología»³.

El programa teológico de Mc se basa en «la buena noticia (evangelio) de parte de Dios», proclamada por Jesús, que consiste en la inminencia del reinado de Dios sobre la humanidad (1,14-15). Pero el desarrollo de esta buena noticia en la obra de Mc no se hace mediante una exposición conceptual, sino en el marco de un relato construido a partir de una cristología⁴. Al mismo tiempo, cada evangelista presenta el mensaje de Jesús en lo que considera su totalidad⁵.

No hay que olvidar que los evangelios se presentan como obras de autor anónimo, y que el autor tampoco revela su identidad en el cuerpo de su escrito⁶; con esto indican que en su evangelio no pretenden plasmar la experiencia y la síntesis teológica de un individuo, sino las de una comunidad creyente. Tampoco se identifican los destinatarios de la obra, lo que da a ésta un carácter universal⁷.

Proponemos a continuación las líneas principales de la teología de Mc, comenzando con la idea de Dios que propone el evangelio, implícita ya en el pregón inicial de la proximidad de su reinado (1,14-15). De esta concepción de Dios se derivan todos los demás aspectos de la teología de este evangelio.

El Dios de Jesús

En Marcos, el Dios de Jesús es el que ama a la humanidad entera y quiere comunicarle vida; ese amor se concreta en la creación del hombre nuevo (el reinado de Dios) y, mediante él, de la sociedad nueva (el reino de Dios). Ese amor universal que comunica vida constituye «el secreto del Reino» (4,11), que ha sido explicitado por Jesús en su actividad descrita a partir de

³ Lindemann, *ibid.* 18.

⁴ *Ibid.* 24. La penetración de los temas teológicos que exige la teología no está incondicionalmente obligada a ser expuesta mediante una conceptualización sistemática; antes bien, los evangelios pueden dar forma a los temas teológicos con medios narrativos (32).

⁵ En esto se diferencian los evangelios de las cartas paulinas, relacionadas con una determinada situación; cf. Lindemann 30.

⁶ Según Wolter, «Die anonymen Schriften des Neuen Testaments», es hoy incuestionable que los epígrafes de los evangelios no pertenecían a su texto original (4). El evangelio de Marcos es sólo en cierto modo una proclamación sobre Jesús (1,1), puesto que relata la proclamación del *euangelion tou Theou* a través de Jesús (1,14). Con esto, Jesús mismo se convierte en la instancia que da autoridad a este evangelio; la individualidad y autoridad del autor son categóricamente superadas y anuladas (11). Jesús se convierte en el origen y garante autorizado por Dios de una comunidad cristiana de salvación que se separa del valor normativo de la tradición judía y que está abierta a los paganos (12). El sentido de la anonimidad no está en que el autor quisiera quedar desconocido, sino en la renuncia programática a apelar a una autoridad humana (15).

⁷ Cf. Demke, «Die Frage nach der Möglichkeit einer Theologie des Neuen Testaments» 135. Para el género «evangelio» y, en particular, sobre Marcos, cf. Cancik, «Die Gattung Evangelium, Markus im Rahmen der antiker Historiographie», en *Markus-Philologie* 85-113.

1,39 hasta 3,12. La insistencia de Mc sobre la universalidad del Reino, y la consiguiente igualdad de todos los pueblos y hombres respecto a la salvación, es continua. Ha desaparecido el privilegio de Israel y su calidad de pueblo elegido. De la antigua elección queda solamente la prioridad en ser invitado al Reino antes que las naciones paganas; pero el nuevo Israel debe aceptar su condición de igualdad con los demás pueblos y ponerse al servicio de la humanidad entera.

Hay que notar las diferentes denominaciones divinas en este evangelio: entre ellas, «Dios» (gr. *ho Theos*, 46/47 veces) es término universal, ya usado en el ambiente griego y adoptado por los LXX (hebr. *'elohim*). Su valor universal se basa en la referencia a Dios como Creador (Mc 13,19; cf. 10,6.9); designa, pues, a Dios en relación con todo el género humano, con anterioridad a la elección de Israel. A menos que su referencia vaya restringida por un genitivo dependiente (cf. 12,16.29), «Dios» tiene una connotación universalista. En consecuencia, también las expresiones que incorporan el término «Dios» implican a toda la humanidad; así, «la buena noticia (evangelio) de Dios» (1,14), «el reinado/reino de Dios» (1,15; 4,11.26.30, etc.), «el designio de Dios» (3,35).

La denominación «Señor» (gr. *Kyrios*, sin artículo) traduce el hebr. *Yahweh* y denota al Dios de Israel (cf. 12,29.30); se encuentra a menudo en citas del AT (Mc 1,3; 11,9; 12,11; 12,29.30.36); es el Dios que eligió a Israel (13,20)⁸.

La tercera denominación divina es la de «Padre» (gr. *patér*) de Jesús o de los suyos; este apelativo divino pertenece al vocabulario de la comunidad (8,38: ante ambos grupos; 11,25: con los discípulos; 13,32: con cuatro discípulos; cf. 13,3; 14,36: oración de Jesús).

El juego de las tres denominaciones puede apreciarse en el cap. 13, donde aparece «el Dios» creador de la humanidad (13,19), *Kyrios*, el Dios de Israel (13,20), y «el Padre», apelativo divino en la comunidad cristiana (13,32)⁹.

Si se coteja el apelativo «Padre» con lo expuesto al principio sobre «el secreto del reino de Dios», aparece la coincidencia de uno y otro concepto. «El Padre» es el Dios que, por amor (cf. 1,11: «Tú eres mi Hijo, el amado»), comunica al hombre su propia vida (1,10: «el Espíritu»); éste es precisamente el secreto del Reino: que Dios quiere ser Padre de la humanidad entera, que quiere comunicar su vida (Espíritu) a todo hombre para que alcance la plenitud (hacerlo «hijo» suyo) y constituya una sociedad libre, justa y feliz, digna del hombre pleno. «Comprender el secreto» equivale a «conocer a Dios».

Dios es «Creador» de toda la humanidad, pero, a partir de Jesús, quiere ser «Padre» de todos los hombres sin distinción; en eso consiste su reinado,

⁸ Cuando va articulado, *Kyrios*, «el Señor», no designa a Yahvé, aunque pueda hacerlo figuradamente (12,9: «el señor/duño de la vida»). Se articula también para designar a Dios cuando Jesús se dirige a un pagano (5,19) y cuando se refiere a Jesús (11,3; 13,35) o al Mesías (12,36), a menos que sea predicado (2,28; 12,37).

⁹ Cf. Mateos, *Los «Doce»* §§ 518-521.

que Jesús anuncia (1,15). De hecho, es Padre de aquellos que aceptan su ofrecimiento y hacen la opción por Jesús, que es la opción por la plenitud humana («el Hijo del hombre/el Hombre»). De ahí que sólo a sus seguidores hable Jesús de «vuestro Padre» (11,25): son ellos quienes, por haber recibido el Espíritu (cf. 1,8), tienen con Dios la relación de «hijos».

El reinado/reino de Dios

Como es sabido, el término griego *basileia* tiene varios significados, entre ellos los de «reinado» y «reino»¹⁰. En el mundo semítico se entendía casi exclusivamente como «reinado», es decir, como el gobierno de Dios sobre Israel, pueblo que sería su «reino». Mc utiliza las dos acepciones, pero de modo diferenciado: el «reinado de Dios» se refiere ante todo a la esfera individual, y Dios reina sobre el hombre comunicándole su Espíritu, que es su fuerza de amor y de vida; el reinado de Dios sobre el hombre significa, pues, la potenciación del hombre, su integración en la esfera divina, su semejanza con Dios, que le da la calidad de «hijo»; se constituye así «el hombre nuevo», «la nueva humanidad», cuyo prototipo es Jesús.

«El reino de Dios», es decir, la nueva sociedad, la comunidad humana sobre la que Dios ejerce su reinado, es precisamente esa «nueva humanidad» cuya cabeza es Jesús; sus miembros constituyen «el reino de Dios».

«El reinado de Dios», la efusión de su Espíritu sobre el hombre, es la respuesta inmediata a la opción personal de éste, en concreto, para Mc, a su adhesión a Jesús (3,35: «el designio de Dios»). «El reino de Dios», la constitución de la sociedad nueva, es la tarea histórica propia de Jesús y de sus seguidores, dotados del Espíritu.

Como se ve, se expresan aquí las dos dimensiones del hombre: la interior o individual es «el reinado de Dios», la presencia en él del Espíritu, que renueva su ser; la exterior o social es «el reino de Dios», que existe como primicia en la comunidad cristiana y se extiende mediante la actividad de la misión.

La concepción del reinado/reino de Dios que expone Mc se contrapone a la del judaísmo. Para éste, el interés de Dios se centra en Israel como pueblo, y él sería objeto primario del reinado de Dios, mientras que las naciones paganas tendrían acceso a él de manera subordinada. Para Mc, en cambio, el propósito de Dios es crear una humanidad nueva, en la que Israel ha de integrarse como parte.

Mc menciona dos veces la «vida eterna» o «vida definitiva» (10,17.30) y otras dos «la vida» (9,43.45), que es su equivalente, afirmando con ello que la realidad humana y el reino de Dios trascienden la muerte. Lo mismo se afirma en los dichos sobre la resurrección de Jesús (8,31; 9,31; 10,34, etc.) y de los hombres (12,25s)¹¹. El estado del Hombre resucitado se manifiesta

¹⁰ Para las acepciones del término *basileia* pueden verse Taylor 130 y Mateos, *Método de análisis semántico* 161-163.

¹¹ El término «resurrección» (*anastasis, anasténai*) expresaba para los fariseos la vida

en la transfiguración (9,2-9), pero Mc no describe las características de la vida futura.

Tampoco señala un término para la historia humana. No anuncia Mc una parusía final, un retorno glorioso de Jesús que ponga fin a la historia. En los dichos sobre la resurrección de Jesús nunca se asocia a ella una segunda venida¹². De hecho, Mc señala dos «venidas» futuras del Hijo del hombre: la primera, anunciada por Jesús ante el tribunal judío, tendría por espectadores a los mismos que lo juzgaban (14,62); la segunda, predicha en 13,26, tendría por espectadores a los astros, que iban a vacilar y a caer del cielo, figura de los príncipes y poderes divinizados. Ninguna de las dos venidas marcaría el final de la historia: la primera alude a la destrucción de Jerusalén y del templo; la segunda, que no será única, sino que se irá repitiendo en la historia, a la caída sucesiva de los demás regímenes opresores¹³.

Jesús Mesías

Marcos presenta a Jesús como Mesías Hijo de Dios (1,1.11; 14,61s; 15,26.39), por oposición al Mesías hijo de David de la expectación judía (8,29; 11,8; 12,35-37). El contraste entre las dos concepciones mesiánicas se refleja en la oposición entre la universalidad del reinado de Dios (Mesías Hijo de Dios), que Jesús predica, y el particularismo judío (Mesías hijo/sucesor de David), que esperaba la restauración de Israel en situación de privilegio y de dominio sobre los demás pueblos.

Para el mundo semítico, el término «hijo» no designa solamente al que tiene su origen en un padre, sino al que, además, se comporta como él. Este concepto de «hijo» funda la diferencia entre los dos mesianismos: el «Mesías hijo de David» sería, como David, un rey guerrero y victorioso, restaurador de la gloria de Israel; el «Mesías Hijo de Dios» es el que, como Dios, ama a todos los hombres y les ofrece salvación. El título «Mesías» (Ungido), que pertenece a la tradición religiosa judía, incluye el de «Rey» y denota una misión divina, que equivale a la de «Salvador».

Aparte del título del evangelio, la denominación «Mesías» (1,1, sin artículo) es utilizada en Mc solamente por locutores judíos (8,29; 14,61; 15,32), y

después de la muerte. En Mc se usa solamente en ambiente judío, cuando habla Jesús con sus discípulos (8,31; 9,9.10.31; 10,34) o en la discusión con los saduceos (12,18.23.25). La misma realidad formulada como muerte-resurrección en 8,31 la expone Jesús en 8,35 a los dos grupos de su comunidad con la frase «el que pierda su vida... la pondrá a salvo».

¹² Cf. Taylor 132.

¹³ Cf. Mateos, *Marcos* 13 §§ 463-473. El tercer texto de Mc que menciona una «venida» (8,38) tiene en común con 13,26 la mención de la gloria y la de los ángeles; especifica la naturaleza de la gloria mencionada en 13,26: es «la gloria de su Padre», expresión que semánticamente tiene el mismo contenido que la figura «estar sentado a la derecha del Padre» de 14,62. El texto de 8,38, primer anuncio de una venida, resume, pues, lo que va a ser explicitado en 13,26s y 14,62, y, como ellos, tampoco se refiere a una venida final. La relación entre 8,38 y 13,27 es muy estrecha: en ambos casos la llegada del Hijo del hombre está en relación con hombres: los que «se avergüenzan» (8,38) se contraponen a los que en 13,27 se llaman «sus elegidos»; se describen así los aspectos negativo y positivo de la misma venida; véase Mateos, *ibid.* §§ 470 y 516.

las tres veces que Jesús la pronuncia se dirige a los discípulos (9,41, sin artículo; 13,21) o a la multitud congregada en el templo (12,35)¹⁴.

Son características de este evangelio las prohibiciones de Jesús a los discípulos y a otros, para que no divulguen algunas acciones extraordinarias (1,44; 5,43; 7,36) y, en particular, para que no lo proclamen Mesías (1,25.34; 3,11s; 8,29-30; 9,9, el llamado «secreto mesiánico»). Estas prohibiciones no se deben al deseo de mantener en secreto su condición mesiánica: Jesús rechaza la oferta de un mesianismo violento (1,25.34) o se opone a la falsa interpretación de su propio mesianismo que muestran sus interlocutores, quienes lo asimilan a la idea popular de un Mesías nacionalista que habría de triunfar sobre sus enemigos por medio de la fuerza y la violencia¹⁵.

Por otra parte, Jesús, en este evangelio, desde el comienzo de su labor (1,14s) hasta el rechazo en la sinagoga de «su patria», se presenta como profeta (6,4). Sólo a partir de los episodios de los panes (6,33ss; 8,1ss: éxodo mesiánico para judíos y paganos) empieza a revelar su condición de Mesías¹⁶.

El Hijo del hombre

Marcos presenta también a Jesús como «el Hijo del hombre» («el Hombre») ¹⁷. Esta denominación, la primera vez que aparece (2,10), alude al

¹⁴ Por el contrario, «Hijo de Dios» (1,1, sin artículo) es una locución usada por judíos y paganos (cf. 3,11; 5,7; 15,39, sin artículo), y pronunciada por una voz del cielo (1,11) o procedente de una nube (9,7).

¹⁵ Para las objeciones a la teoría del secreto mesiánico propuesta por Wrede, cf. Taylor 117s. Muy conocida es la obra de Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (1968), donde se expone una triple finalidad del secreto: a) teológica: expresar la irrevocable y libre decisión de Jesús de abrazar su pasión, porque tal es la voluntad divina (321); b) apologetica: mostrar por qué Jesús podía ser un Mesías sufriente (323s), y c) pastoral: afirmar que la iglesia ha de triunfar a través del sufrimiento (417). Una crítica de esta obra en Myre, «Un ouvrage récent sur le secret messianique dans l'Évangile de Marc» (1970). Por su parte, Kee, «Mark as Redactor and Theologian» (1971), recoge los estudios realizados sobre el secreto mesiánico desde Wrede, *Das Messiasgeheimnis in der Evangelien* (1901), hasta Schreiber, *Theologie des Vertrauens* (1967). Sobre la obra posterior de H. Räisänen, *Messiasgeheimnis* (1976), cf. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel* 11-23. Para Robinson, «The Literary Composition of Mark» 12, no existe aún acuerdo acerca de la naturaleza del secreto mesiánico.

¹⁶ La llamada cristología del «hombre divino» (*theios anēr*) en Mc se basa en los «milagros» narrados en el primer período del evangelio (1,14-8,26), considerándolos meros hechos prodigiosos que servían para exponer una *theologia gloriae*, en vez de modos literarios de exponer el desarrollo del programa salvador de Jesús. Cf. Schultz, «Die Bedeutung des Markus für die Mythologengeschichte des Urchristentums» 140.143-144. Weeden, «The Heresy That Necessitated Mark's Gospel», cree que eran los discípulos quienes profesaban esa cristología, mientras que Mc, a partir de 8,31, la combate proponiendo la *theologia crucis*. Según Pesch I 444, se ha infravalorado el influjo del AT en los relatos de milagro del NT y sobrevalorado la llamada concepción del *theios anēr*, cf. Burkill, «Mark 3,7-12» 415; cita a W. von Maritz, *TWNT VIII* 344-346. «Las líneas que pueden constatar en la imagen del *theios anēr* de la tarda antigüedad no deben prolongarse sin reservas hacia atrás en la época precedente» (338); «al menos en el período preristiano *theios anēr* no es un concepto fijo» (339); cf. Betz, «The Concept of the so-called "Divine Man"», in *Mark's Christology* 232: «Pienso que debemos ir más allá y pre-suponer la existencia verdaderamente del concepto de un tal hombre divino, si se pueda hablar de él como de un «tipo» generalmente conocido, compuesto de características discernibles».

¹⁷ Para el significado de la expresión, véase Mateos, *Marcos 1,3* § 688. Cf. Casey, *Son of Man*

misterioso personaje de la visión de Daniel (7,13: «como un hijo de hombre» = una figura humana), figura colectiva que encarnaba el «pueblo de los santos del Altísimo» (= «los consagrados por el Altísimo», Dn 7,18.22.27), es decir, al Israel fiel a Dios, que había de someter a los pueblos paganos.

De hecho, el versículo 2,10 pertenece a la perícopa del paralítico (Mc 2,1-13), que trata precisamente de la admisión de los paganos en el Reino por la adhesión a Jesús. Se ve, por una parte, que Marcos corrige el particularismo del libro profético: si en Daniel se trataba de someter a los paganos, según el evangelista «el Hijo del hombre» borrará el pasado pecador de éstos y les ofrecerá la plenitud de vida. Por otra parte, en Mc, como en el libro de Daniel, la figura del Hijo del hombre es colectiva: designa primariamente a Jesús como prototipo y plenitud del Hombre, e incluye a sus seguidores en la medida en que se identifican con él. Aplicado a Jesús designa al Hombre-Dios, el que posee en su plenitud el Espíritu de Dios; los que, a través de Jesús, participan de ese Espíritu y están en camino de la plenitud humana quedan incluidos en la denominación. Es equivalente de «la nueva humanidad».

La expresión «el Hijo del hombre» («el Hombre») tiene, pues, en Mc el mismo contenido que la de «el reino de Dios», que designa a la nueva humanidad sobre la que Dios, por la comunicación de su Espíritu, ejerce su reinado¹⁸. «El Hijo del hombre» es la denominación complexiva de la comunidad de «hijos de Dios», cuyo prototipo es Jesús¹⁹.

Maestro, Rabbi

El título «maestro» (*didaskalos*) se encuentra doce veces en Mc; de ellas, siete en boca de personajes que pertenecen a la cultura judía, pero que no son del círculo de Jesús (5,35; 9,17; 10,17.20; 12,14.19.32), cuatro veces en boca de discípulos (4,38; 9,38; 10,35; 13,1) y una vez (14,14) en boca de Jesús refiriéndose a sí mismo. En el evangelio, «maestro» designa a Jesús en cuanto éste, tomando pie del AT para desarrollarlo o corregirlo, expone su mensaje. En consonancia con este contenido de la enseñanza, Jesús la ejerce solamente ante auditorio judío, nunca cuando está presente el otro grupo de su comunidad²⁰.

El título *rabbi* significa «mi grande», es decir, «mi señor»²¹, y se usaba para dirigirse a los maestros de la Ley, que la exponían sin salir de sus límites. En el evangelio se encuentra sólo tres veces, dirigido a Jesús; dos

239: «Para comunidades que habían leído los LXX, "el Hijo del hombre", descrito con un tipo de frase con el cual estaban familiarizados (cf. el griego *hytos poleós/tês patrias*: ciudadano/patriota eminente) podía constituir una descripción aceptable del hombre excepcional».

¹⁸ Cf. Mateos, *Marcos* 13 § 707.

¹⁹ La denominación «el Hombre» («el Hijo del hombre») es un término universal; se encuentra en textos donde el auditorio de Jesús es exclusivamente israelita (2,28; 8,31; 9,9.12.31, etc.), pero también en otros de horizonte universalista (2,10) y en un pasaje donde están presentes los dos grupos de seguidores (8,38).

²⁰ Cf. Mateos, *Los «Doce»* §§ 50-52.

²¹ Cf. Taylor 134.

en boca de Pedro, el que lo negará (9,5; 11,21), y una en boca de Judas, el que lo traiciona (14,45). En los tres casos asimila a Jesús a los doctores legalistas, mostrando una profunda incomprensión de su persona y mensaje.

No tiene esa connotación el término arameo *rabbouni*, que aparece en boca del ciego curado (10,51).

Centralidad del Hombre

Un rasgo característico y determinante de la teología de Marcos, como de los otros evangelistas, es la centralidad del Hombre. A Dios se le encuentra en Jesús, el Hombre-Dios; es Jesús quien asume el papel del Esposo (2,19), que el AT atribuía a Yahvé o, en otra formulación, es él quien establece la nueva alianza, ahora con la humanidad entera (14,24: «ésta es la sangre de la alianza mía»). Es, por tanto, Jesús quien funda el nuevo pueblo, es decir, la nueva comunidad humana universal; son su persona y su entrega por los hombres (14,22.24) la norma que sustituye a la Ley (código de la alianza).

En consecuencia, Dios no está lejano, sino presente en la humanidad y comprometido con su historia en la persona de Jesús y en la de sus seguidores. La realidad divina penetra y conforma la realidad humana; la acción de Dios es la del Hombre, la acción del Hombre es la de Dios. No hay frontera entre el mundo divino y el humano (1,9: «vio rasgarse el cielo»); por la adhesión a Jesús los hombres participan de esta realidad.

De ahí que la construcción del reino de Dios, esto es, la maduración y el éxito de la humanidad, no sean obra de Dios solo; ha de serlo también de los hombres dotados del Espíritu, de «los hijos de Dios». Por la adhesión a Jesús, el hombre se convierte en colaborador de la obra creadora; el bien del hombre, su libertad y su desarrollo constituyen el valor supremo que guía su conducta (3,4). El designio de Dios es que el hombre alcance la plenitud de vida que se manifiesta en Jesús; ser fiel a Dios implica tender personalmente hacia esa meta y procurar que los demás la alcancen.

El seguimiento

«Seguir a Jesús» es una expresión metafórica explicada por Mc en la doble finalidad de la convocación de los Doce: «para que estuviesen con él» (cercanía) y «para enviarlos a proclamar» (actividad) (3,14). La expresión se basa en la metáfora del «camino» (1,2; 8,27, etc.) común, marcado por Jesús; en sentido figurado expresa la semejanza del modo de vida²².

El primer elemento, «estar con él», no exige una cercanía física a Jesús, sino la adhesión incondicional a su persona y mensaje, la identificación con él. El segundo elemento, «enviarlos a proclamar», indica que la dedicación primaria del seguidor de Jesús ha de ser la difusión de la buena noticia, expresión de su servicio a la humanidad.

«Seguir a Jesús» incluye, por tanto, la plena adhesión personal a él y la

²² Cf. Mateos, *Los Doce*, §§ 99-106.

práctica de un modo de vida y actividad como el suyo, que tiende a una entrega como la suya. La misión está incluida en el seguimiento.

La adhesión a Jesús es la condición para recibir el Espíritu (1,8), que capacita para la actividad liberadora (3,15: «con autoridad para expulsar los demonios»). Sin la identificación con Jesús no es posible ejercer la misión (4,35-5,1) ni liberar de las ideologías alienantes (9,14-29).

Se expresan así las dos dimensiones del hombre: su realidad interior, centrada en la adhesión/amor a Jesús, y su actividad externa, el servicio a la humanidad por el anuncio del mensaje de libertad y de vida.

La comunidad de Marcos

A diferencia de Mateo, para quien la comunidad mesiánica, formada por judíos y paganos, constituye el nuevo Israel, en cumplimiento de la promesa hecha a Abrahán²³, para Marcos dicha comunidad no constituye el nuevo Israel, sino la nueva humanidad, y en ella se integra el nuevo Israel. Por eso distingue Mc dos grupos de seguidores: el de los que proceden del judaísmo, llamados «los discípulos»/«los Doce», y el de los que no proceden del judaísmo, que incluye tanto a los excluidos de Israel como a los paganos.

Para el primer grupo utiliza Mc dos designaciones: la primera que aparece es «sus discípulos» (2,15); la segunda, en cuanto éstos constituyen el Israel definitivo, es «los Doce» (3,16ss). Es decir, Jesús pide primero de ellos una decisión personal (cf. 1,18; 2,14; 8,34); sólo después de dado este paso los convoca para constituir con ellos el Israel escatológico.

Se deduce de esto el matiz que distingue al grupo en cuanto «discípulos» y en cuanto «Doce». «Los discípulos» son aquellos israelitas que han decidido seguir a Jesús; en cuanto tales, deben llevar su compromiso hasta el final, cumpliendo individualmente las condiciones que Jesús pone a todo hombre para seguirlo (8,34). La denominación «los/sus discípulos» (2,15; cf. 4,34: «sus propios discípulos»), reservada por Mc para los seguidores procedentes del judaísmo, cumple la promesa expresada en Is 54, 13, en el contexto de la restauración de Jerusalén, símbolo de la nación («y haré de todos tus hijos [los de Jerusalén/la institución judía] discípulos/alumnos de Dios»). «Discípulo», denominación correlativa de «maestro», vincula a estos hombres directa y explícitamente a Jesús.

La designación «los Doce», que es absoluta, coloca, en cambio, a los discípulos a nivel de pueblo. Representa el Israel definitivo²⁴, ya no ligado a una tierra ni a unas instituciones, y al que Jesús asigna una misión en favor de la humanidad entera (3,14; 6,7). Al pleno conocimiento de Dios, que no es ya el Dios de Israel, sino el de todos los hombres, corresponde una concepción diferente del pueblo elegido.

Una conexión de los dos aspectos se da en la mención de «la casa»

²³ Cf. Mt 1,1: «Jesús Mesías ... hijo de Abrahán». La promesa es la contenida en Gn 17,4s; 18,18; 21,17s, sobre la bendición para todos los pueblos y la descendencia ilimitada.

²⁴ Cf. Mateos, *Los «Doce»* §§ 107-110.

donde están los discípulos y adonde va/entra Jesús (3,20; 7,17; 9,28); esa «casa» es figura de «la [nueva] casa de Israel»²⁵.

El segundo grupo de seguidores no tiene una denominación fija; se les llama «los que estaban en torno a él» (3,32.34; 4,10), «[la] multitud» (3,32; 5,24b; 7,14; 8,34; 9,25), o está representado por ciertos personajes: «el/los chiquillos» (9,36s; 10,13-16), «el exorcista anónimo» (9,38-41), «los pequeños» (9,42) o Simón Ciríneo (15,21). En 3,35 se presenta como tal este grupo, que abarca en potencia a la humanidad entera. La denominación «los Doce» indica un grupo cerrado, pues el número simboliza a todo Israel. Este grupo, en cambio, no tiene denominación limitativa, pues, aunque está constituido, no está cerrado; la posibilidad de pertenecer a él queda abierta a todos los pueblos²⁶.

Mc distingue así una «iglesia procedente de la circuncisión» de otra «procedente del paganismo», distinción que aparece más tarde en la tradición eclesiástica. Cada grupo conserva en Mc su identidad: mientras con los discípulos/los Doce emplea Jesús un modo de hablar inspirado en la tradición del AT, no procede así con el grupo de seguidores no israelitas²⁷. Por contraste con los discípulos, que muestran su incomprensión hasta el final del evangelio (16,7-8), es el segundo grupo de seguidores el que cumple las condiciones del seguimiento y el que transmite fielmente el mensaje de Jesús (cf. 15,21).

Mc subraya el gran número de los seguidores de Jesús que proceden de los excluidos de Israel, asimilados a los paganos (cf. 2,15 y la denominación «multitud» para ese grupo). Esto muestra el éxito de la misión fuera del país judío y, al mismo tiempo, que los creyentes de origen pagano son mayoría entre los miembros de la comunidad. Es, sin embargo, una comunidad familiarizada con los escritos del AT²⁸, por lo que es probable que entre sus miembros no faltaran judíos helenistas y antiguos prosélitos del judaísmo.

Está muy explicitada en Mc la polémica contra la tendencia judaizante, representada en el evangelio por «los Doce»/«los discípulos» y, en particular, por Simón Pedro y los Zebedeos, a los que Jesús pone sobrenombres que indican obstinación o autoritarismo (3,16-17). A pesar de los esfuerzos

²⁵ *Ibid.* §§ 220-239.

²⁶ *Ibid.* §§ 271-344. Lucas, por su parte, que adopta la distinción de Mc entre los dos grupos de seguidores, aplica el nombre de «discípulos» a ambos grupos, pero frente a «los Doce», figura del nuevo Israel, caracteriza al grupo de los seguidores no procedentes del judaísmo con la denominación «los Setenta» (Lc 10,1), número que alude a las setenta naciones del mundo según la creencia de la época.

²⁷ *Ibid.* §§ 514-532.

²⁸ A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentarischen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium* (citado por Kealy, *Mark's Gospel: A History of its Interpretation* 183), concluye que, a diferencia de los otros sinópticos, Mc no utiliza el AT dentro de un esquema de profecía-cumplimiento; se diría mejor que describe los acontecimientos del NT con el colorido y resonancias del AT. A lo largo de todo el evangelio presupone la familiaridad de sus lectores con éste, como se ve, por ejemplo, por los modelos que se encuentran tras las palabras de la escena del bautismo (1,11).

de Jesús, desde el principio hasta el final del relato evangélico los discípulos/Doce aparecen apegados a las categorías e ideales del judaísmo. En contra de esa tendencia, al Mesías del triunfo terreno Mc opone el destino del Hombre y su muerte a manos de los dirigentes (8,29-30.31-33); a la ambición de rango y poder, el servicio (9,35; 10,42-45); al exclusivismo judaizante y al autoritarismo, la apertura y la igualdad (9,38-41). Refleja así Mc la problemática del primitivo cristianismo.

En esta polémica entre judeocreyentes y cristianos procedentes del paganismo, Mc toma decididamente partido por estos últimos. Ante las crisis, internas o externas, la comunidad de Marcos encuentra su identidad en la persona y mensaje de Jesús: vuelve a los orígenes y ejerce la autocrítica confrontándose con el mensaje.

¶ Por otra parte, es una comunidad que experimenta rechazo y persecución y que debe estar preparada para ello, como aparece por el uso de la expresión inclusiva «el Hombre» («el Hijo del hombre») en las predicciones de la Pasión (8,31; 9,31; 10,34), por la segunda condición del seguimiento (8,34), por el precedente aleccionador de la muerte de Juan Bautista (6,14-29) y por los avisos de Jesús (13,9-13)²⁹.

En esta situación, la comunidad se alimenta y vive de su experiencia cristiana, que se basa en el bautismo con Espíritu (1,8) y en la eucaristía (14,22-26; cf. 2,15).

²⁹ Van Iersel, «The gospel according to Mark - written for a persecuted community?», estima que, además de los pasajes de Mc donde se habla explícitamente de persecución (13,9-13; 4,17; 10,29-30.38-39) hay otros que ven realzado su sentido cuando se leen en el contexto de una comunidad que sufre presión social o está perseguida (3,28-29; 4,35-41; 8,34-9,1; 9,42-49). Señala también la centralidad de 8,27-9,13 en la estructura del evangelio. Según él, la obra de Mc tendría mucho sentido en una situación de persecución, pero también cuando hubiera señales de próxima persecución o en una comunidad consciente de que la persecución y la opresión son parte integral de la existencia de la comunidad cristiana.

IV. CARACTERÍSTICAS DEL COMENTARIO

La obra de Mc se presenta como el producto de una única redacción global¹, y la consideramos como un todo redaccional. La finalidad de este Comentario es la comprensión del texto de Marcos; todos los demás aspectos que abarca están subordinados a este objetivo.

La mayor parte de los aspectos técnicos se presentan en la sección llamada «Notas filológicas» que acompaña a cada perícopa. En ella se tratan las cuestiones importantes de crítica textual, las de gramática, léxico y estilo, a la luz de los principales estudios existentes, las correspondencias entre pasajes del evangelio, así como algunas referencias o alusiones a pasajes del AT.

Sigue un apartado titulado «Delimitación, contenido y división» o, simplemente «Contenido y división», donde se exponen, cuando es necesario, los criterios para establecer los límites de la perícopa, se analiza brevemente su contenido y, en función de éste, se establecen las secuencias en que puede dividirse.

Hemos introducido en este comentario otro apartado titulado «Marcas para la interpretación». Nos ha animado a ello la poca atención que suele prestarse a los «tropiezos» del relato, como son las incongruencias narrativas, o a los paralelos, alusiones a textos del AT, etc., de los que se vale el evangelista para indicar el sentido figurado y teológico de los episodios. Son marcas que hay que tener necesariamente en cuenta al abordar la exégesis del texto².

Para el comentario exegético, que aparece bajo el epígrafe «Lectura», se han utilizado métodos basados en el análisis semiótico, apoyado, cuando el

¹ Pesch I 75; cf. Lagrange LXXXIII. Radermakers, «L'Évangile de Marc. Structure et Théologie» 220. «Llegamos a la organización del texto. Hablamos aquí de *organización* connotando una totalidad interna, viva, y un proyecto de inteligibilidad, y no de *intención* del autor o de *sistema de todas las correlaciones* del texto. Percibir esta organización del texto es entrar en la subjetividad del autor y en la docilidad al mensaje que transmite; es, al mismo tiempo, dejarse medir por la objetividad del texto, que se convierte en criterio, es decir, en principio de discernimiento».

² Cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos*: «Para comprender el género literario en que escriben los evangelistas hay que sondear el universo conceptual y simbólico en que se mueven, es decir, las categorías mentales que les son propias» (11). «Aprender a leer el

texto lo requería, por el análisis semántico de los términos. La presentación, sin embargo, no se hace con lenguaje técnico, sino de modo asequible a toda persona de cultura media. Naturalmente, no se ha incurrido en el defecto de algunos estructuralismos que, en su afán de «interpretar el texto por el texto mismo», prescinden de datos extratextuales indispensables para comprender situaciones y dichos. En primer lugar, se han tenido en cuenta el contexto literario del AT, en el que se mueve el evangelista, y los datos históricos y culturales de la época a los que el texto alude.

Se citan sobriamente opiniones de varios comentaristas y de otros autores que han tratado de pasajes de Marcos. No entramos, sin embargo, en las discusiones sobre la historia del texto. Sin negar importancia a la crítica histórica, la historia de las formas y la historia de la redacción, no las consideramos requisitos para la exégesis, sino métodos que ayudan a comprender cómo se ha elaborado el texto, pero que no deben preceder ni afectar a su interpretación³.

Por otra parte, la investigación preliminar de las fuentes de Marcos, o la distinción entre elementos tradicionales y redaccionales, son problemas muy complejos o, mejor dicho, muy oscuros, prácticamente sin solución, como lo prueba la diversidad de opiniones que expresan los diferentes autores a propósito de un mismo texto⁴. En todo caso, aunque fuera posible llegar a

evangelio implica ser capaces de distinguir entre el mensaje que quieren transmitir los evangelistas y la envoltura literaria con que lo formulan. El gran defecto y el gran peligro que tiene la lectura ingenua del evangelio es que muchas veces no se capta el mensaje real y se considera como mensaje lo que no es más que revestimiento literario» (15).

³ Puede consultarse el artículo de Betori «Modelli interpretativi e pluralità di metodi in esegesi», donde nota: «El dato hermenéutico más significativo de la actual situación de los estudios bíblicos está representado indudablemente por el surgir de nuevas metodologías, que se presentan cada vez como complementarias o sustitutivas de la exégesis histórico-crítica». Para contribuir a «l'entrecroisement des méthodes» (Ricoeur) estudia Betori en primer lugar la utilización de un modelo como instrumento de análisis de un texto. Opone el supuesto del método histórico-crítico al del estructural: el primero, que reconoce valor interpretativo solamente al carácter originario o genético del modelo, excluye toda metodología que prescinda del factor histórico; para el segundo, en cambio, el valor interpretativo de un modelo está en el carácter lógico del modelo mismo; no excluye la metodología de carácter histórico, pero es secundario que el modelo sea originario o no, lo importante es su función lógica.

A partir de estas premisas continúa examinando el contraste entre ambos métodos, y para elucidar el concepto de «historia» y «hecho histórico», base del método histórico-crítico, presenta los análisis de H. J. Marrou, K. R. Popper y H. G. Gadamer, calificados representantes del pensamiento contemporáneo.

⁴ Véase Luz, «Markusforschung in der Sackgasse?» (1980), que compara principalmente los tres últimos comentarios aparecidos hasta 1980 en lengua alemana: Pesch, Gnllka y el de bolsillo de Schmithals (OeTK zum NT 2 1/2, 1979). He aquí algunos juicios del autor: «En una palabra: la confusión es total... La investigación sobre Marcos, representando quizá algo más que a sí misma, parece estar metida en un callejón sin salida» (col. 643). Entre las conclusiones del artículo figura ésta: «Característica común de los tres comentarios,—quizá la única— es un crecido escepticismo acerca de la solidez de las reconstrucciones históricas de la redacción. Los comentarios muestran lo urgente que sería buscar una metodología de esta historia que nos llevase un paso más allá de las desgraciadamente inevitables opiniones subjetivas» (col. 653).

Por citar un caso de divergencia de opiniones, Schmahl, *Die Zwölf im Markusevangelium* 89, siguiendo a Replloh, *Markus-Lexikon der Gemitade* 141, se extraña de que en Mc 9,35a Jesús llame a los Doce, pues éstos se identifican con los discípulos que ya estaban presentes, y por

un acuerdo, no ayudarían a la interpretación del texto marcano; se obtendrían, a lo más, datos para establecer momentos sucesivos en la historia del pensamiento cristiano primitivo, en el que Marcos sería una etapa⁵.

Como se reconoce cada vez con mayor unanimidad, la obra de Marcos es un todo orgánico que sigue un plan teológico claro y bien estructurado. Sean las que hayan sido sus fuentes documentales, están plenamente asumidas e integradas en el plan del evangelista, adquiriendo su significado propio al ser incorporadas a un determinado plan y estructura⁶. Marcos crea o hace suya una concepción teológica, y al hacerlo e integrar en ella los materiales de la tradición, deja de depender de sus posibles antecesores.

Nos parece, además, peligroso, e incluso temerario, abordar cuestiones de historia de las formas o de la redacción sin haber hecho de antemano una cuidadosa exégesis del texto mismo, pues muchas de las que se juzgan contradicciones o fallos del evangelista dejan de serlo cuando se penetra el sentido. No pocos de esos juicios se deben simplemente a la superficialidad del análisis, que no va más allá de la cáscara del texto, a pesar de las indicaciones o marcas colocadas por el evangelista mismo. De este modo se detiene la atención en la materialidad del lenguaje, que no es más que un medio de expresión, sin penetrar en el universo conceptual y simbólico del evangelista y sin llegar, por consiguiente, al nivel de mensaje o de contenido.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que, dada la datación de este evangelio, que, como se ha expuesto antes, se coloca en la década de los cuarenta del siglo I, el proceso de la historia de su redacción tiene que haber sido mucho más breve de lo que generalmente se supone.

Esta razón atribuye la inserción de v. 35a a la redacción de Mc. Grundmann 196 piensa, por el contrario, que v. 35a constituye un antiguo encuadre (*eine ältere Rahmung*) de las palabras de Jesús. Taylor 404 invoca la existencia de otra fuente. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* I 139ss, descubre de nuevo en este pasaje la 12-Quelle postulada por él. Best, «Mark's Use of the Twelve» 11-35.18-20, atribuye a Mc los vv. 9,33ss, mientras opina que 9,35a proviene de la tradición.

⁵ Una exposición de los métodos histórico-crítico y estructural, señalando sus límites, en Itardemakers, «L'Évangile de Marc. Structure et Théologie» 221-227.

⁶ Cf. Stein, «The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History» 181: «Mientras la crítica de las formas pensaba generalmente de los evangelistas como compiladores y hombres de tijera y cola, Bornkamm, Conzelmann y Marxsen demostraron que eran más que esto. Cada evangelista era un teólogo por derecho propio y tenía una intención teológica para escribir su evangelio». A continuación expone la metodología necesaria para establecer la historia de la redacción en Mc, cuyo primer propósito ha de ser confeccionar la lista de los varios modos como Mc ha editado los materiales disponibles.

Sin embargo, como lo reconoce Perrin, «The Christology of Mark» 471, en el caso de Marcos no hay una base similar a la que existe en los de Mateo y Lucas para aplicar el método de la historia de la redacción. ... Un hecho de primera importancia acerca del evangelio de Marcos es que se trata de una creación nueva —no había nada semejante en la primera literatura cristiana—, y esto lleva a una segunda línea de aproximación al evangelio: la búsqueda de un modelo (473). Finalmente, hay que considerar la estructura literaria de la obra entera: Mc es un autor, ha escrito una obra literaria y debe ser tratado desde el punto de vista de la crítica literaria» (474).

Al final de cada sección se propone una «Síntesis», que expone en compendio el desarrollo del relato dentro de los límites señalados.

El comentario, además de la bibliografía, va provisto de tres índices; uno de citas y alusiones bíblicas, otro de autores y un tercero de fenómenos gramaticales y datos lexicales particularmente estudiados.

V. ESTRUCTURA DEL EVANGELIO

En el evangelio de Marcos aparecen dos recursos estructurantes que conviene identificar desde el principio: el primero, la disposición de perícopas en trípticos o polípticos; el segundo, las unidades-bisagra.

Trípticos y polípticos

El tríptico es un recurso estructurante que se encuentra a lo largo de todo el evangelio. Está unificado por vínculos formales, y desde el punto de vista del contenido, la primera y tercera perícopas suelen tener una temática común, mientras la central puede presentar un tema diverso, aunque relacionado inmediata (tríptico monotemático) o mediatamente (tríptico politemático) con esa temática¹.

Así sucede, por ejemplo, con el tríptico 2,1-13; 2,14; 2,15-17. En la primera perícopa se trata del perdón de los pecados (4 menciones); en la segunda, de la llamada de Leví, el recaudador; en la tercera, de los pecadores/descreídos (4 menciones) que siguen a Jesús y están a la mesa con él.

En el tríptico 3,20-21; 3,22-30; 3,31-35, en la primera y tercera perícopas se mencionan una multitud y la familia de Jesús; en la segunda, se tiene la polémica de Jesús contra los letrados.

En el tríptico 11,12-14; 11,15-19; 11,20-27a, la primera perícopa describe la maldición de la higuera estéril; la central, la denuncia del templo; la tercera presenta la higuera seca.

En 14,1-2; 14,3-9; 14,10-11 aparece en primer lugar el propósito de las autoridades de prender a Jesús a traición; en la segunda perícopa, la unción

¹ Una aplicación del análisis estructural a las unidades literarias de Mc puede verse en Delorme, «L'intégration des petites unités littéraires». Berg, «Readings», trata de emplear un método postestructuralista para explicar las discontinuidades del texto de Mc y, en particular, su uso de la metáfora y la metonimia. Zwick, *Montage*, analiza el relato de Marcos atendiendo a la organización de su material literario; destaca la consideración del «montaje» (como en una película cinematográfica), como principio de la síntesis narrativa de Marcos. Sobre la estructura de Mc, cf. también Harris, «Structuralism» 61-70; Stenger, *Strukturelle Beobachtungen*. Stenger, «Die Grundlegung», estudia la disposición en trípticos («técnica de sandwich») del material de Mc.

de Jesús en Betania; en la tercera, la traición de Judas, que permitirá la detención de Jesús.

Otras veces, la diferencia de temática no es tan marcada; continúa la narración, pero en fases diferentes. Así, en el episodio del geraseno, 5,2-10 describe el encuentro del endemoniado con Jesús; en 5,11-17 son protagonistas los espíritus y los cerdos; en 5,18-20 se reanuda el diálogo de Jesús con el antes endemoniado.

Los polípticos se componen de cinco perícopas y son politemáticos. Un ejemplo se encuentra en 6,7-33:

6,7-13: Envío de los Doce.

6,14-16: Herodes identifica a Jesús con Juan Bautista.

6,17-20: Herodes encarcela a Juan.

6,21-29: Herodes da muerte a Juan.

6,30-33: Vuelta de los enviados.

Otro ejemplo es 10,32-11,11:

10,32-34: Subida a Jerusalén y anuncio de la pasión, muerte y resurrección.

10,35-41: Petición de los Zebedeos e indignación de los otros diez.

10,42-46a: Instrucción contra la ambición.

10,46b-52: Curación del ciego, figura de los discípulos.

11,1-11: Entrada en Jerusalén.

Unidades-bisagra

La característica de las unidades-bisagra es cerrar inclusiones o clausurar temáticas abiertas en textos anteriores y, al mismo tiempo, abrir otras que han de cerrarse o clausurarse en lo que sigue. Efectúan un cambio o producen un avance en la temática, dejando atrás una etapa para comenzar otra.

Como se verá inmediatamente, estas unidades estructuran la primera parte del evangelio.

Estructura del evangelio

En el evangelio de Mc, después del título y la sección introductoria (1,1-13), pueden distinguirse dos grandes partes: la actividad de Jesús (1,14-13,37) y su Pasión-muerte-resurrección, centrada en la fiesta de la Pascua (14,1-16,8).

La actividad de Jesús está dividida en dos períodos por la perícopa 8,27-30, donde se narra la declaración mesiánica de Pedro. Esta perícopa constituye, en efecto, una unidad-bisagra: en 8,27s.29 se cierra la inclusión abierta en 4,41 por la pregunta de los discípulos con ocasión de la primera travesía, y la abierta en 6,14s al exponerse la opinión popular acerca de la identidad de Jesús.

Por otra parte, se abre la temática «del camino» (8,27: «en el camino»), que continuará (9,34; 10,17.32.46.52) hasta la entrada en Jerusalén (11,8: «en

[eis] el camino»). Se inaugura además, explícitamente, la temática del Mesías (8,29), implícita en los dos episodios de los panes; esta temática, pasando por la del «hijo de David» (9,41; 10,47.48; 11,10), encontrará respuesta en la controversia contra la doctrina de los letrados expuesta en 12,35-37 y se prolongará hasta 13,6.21.22.

La sección introductoria (1,2-13)

Después del título (1,1), el evangelio comienza con una sección introductoria (1,2-13), organizada en forma de tríptico:

1,2-5: Juan, el mensajero prometido.

1,6-8: Juan, precursor.

1,9-13: Jesús: bautismo, investidura y ambiente de su actividad.

I. Primer período (1,14-8,26)

El primer período de la actividad de Jesús (1,14-8,26) está estructurado por tres unidades-bisagra (perícopas o mayores).

La primera unidad-bisagra es 1,14-15, que conecta la introducción (1,2-13) con la primera sección del período (1,16-3,12). En 1,14-15 se cierra el tema de la actividad de Juan Bautista (1,14: «Después que entregaron a Juan») y se abre el de la «proclamación» del evangelio (1,14: «proclamando la buena noticia de parte de Dios»).

La segunda unidad-bisagra, 3,13-19, establece numerosas conexiones: *a*) enlaza con 1,14 por la mención de «la entrega» de Juan Bautista (1,14) y de Jesús, respectivamente (3,19); *b*) recoge el tema de la proclamación (1,14.38.39.45) para abrir el de la futura proclamación de los Doce (3,14); *c*) la convocación de los Doce y la lista de nombres enlaza con la llamada de las dos parejas de hermanos (1,16-21a); *d*) la actividad de la futura misión (3,14s) explica lo anunciado metafóricamente en 1,17 («os haré pescadores de hombres»); *e*) abre el tema de «los Doce» o Israel mesiánico, cerrando implícitamente el del antiguo Israel como depositario de las promesas.

La unidad-bisagra siguiente no está constituida por una perícopa, sino por el políptico antes analizado, que tiene por centro el tríptico de Herodes y Juan Bautista (6,14-29), precedido por el envío de los Doce (6,7-13) y seguido por su vuelta (6,30-33). Este políptico constituye a la vez el centro de todo el período, que va de 1,14s a 8,27-30. De hecho, enlaza con 1,14 al narrar las circunstancias de la prisión y muerte de Juan Bautista y en él se abre la temática de la opinión popular sobre la identidad de Jesús (6,14s), que quedará cerrada, como se ha dicho, en 8,27-30.

Estructura del primer período: El primer período de la actividad de Jesús está encuadrado entre dos perícopas-bisagra, 1,14-15 y 8,27-30. Su estructura es la siguiente:

1,14-15: *Perícopa-bisagra*: Proclamación en Galilea.

1,16-3,12: Primera sección:

1,16-38: Llamada de Israel y actividad en Cafarnaún.

1,39-45: Perícopa central. El leproso.

2,1-3,7a: Salvación universal. La comunidad nueva. Caducidad de las instituciones judías.

3,7b-12: Colofón. Masas judías y paganas acuden a Jesús.

3,13-19: *Perícopa-bisagra*: Convocación de los Doce.

3,20-6,6: Segunda sección:

3,20-4,34: Oposición a Jesús y enseñanza.

4,35-5,1: Perícopa central. La tempestad.

5,2-6,1a: Salvación para los paganos y para Israel.

6,1b-6: Colofón. Jesús en «su patria». Rechazo en la sinagoga.

6,7-32: *Políptico-bisagra*: Envío de los Doce y muerte de Juan Bautista.

6,31-8,26: Tercera sección:

6,31-56: El pan a los judíos. Travesía. Curaciones.

7,1-23: Perícopa central. Lo que profana al hombre.

7,24-8,26: Preparación. El pan a los paganos. Travesía. Curación del ciego.

8,27-30: *Perícopa-bisagra*: La declaración mesiánica.

Desarrollamos a continuación la estructura de cada una de estas secciones. La justificación se encontrará en la introducción a cada una de ellas.

La primera sección (1,16-3,12)

La primera sección se compone de dos ciclos, 1,16-38 y 2,1-3,12, separados por una perícopa central (1,39-45).

El primer ciclo (1,16-38) comienza con la llamada de los pescadores y describe la actividad itinerante de Jesús en Galilea, tipificada en los episodios de Cafarnaún. Tiene una estructura lineal, que culmina en la unidad final (1,35-38).

En la unidad central de la sección (1,39-45) Jesús se enfrenta con el hecho de la marginación religiosa, abriendo el reino de Dios a los marginados de Israel.

El segundo ciclo expone la característica del reino de Dios, su universalidad, y su esencia: la creación del hombre nuevo y de la nueva comunidad humana universal. Se organiza en dos trípticos (2,1-17; 2,23-3,7a), separados por una perícopa central (2,18-22) y seguidos de un colofón (3,7b-12).

He aquí la estructura de la primera sección:

1,16-21a: Llamada de Israel. Ida a Cafarnaún.

1,21b-28: En la sinagoga de Cafarnaún. Actividad con el Israel adicto a la institución.

1,29-31: En la casa de Simón y Andrés. Actividad con el Israel disidente.

1,32-34: Entusiasmo popular y curaciones.

1,35-38: Intento de hacer líder a Jesús.

Unidad central:

1,39-45: El leproso. La marginación en Israel.

Tríptico del Reino:

2,1-13: El paralítico. Universalidad y hombre nuevo.

2,14: Llamada de los excluidos de Israel. Leví.

2,15-17: La nueva comunidad universal. Reacción de los fariseos letrados.

Centro:

2,18-22: La nueva alianza. Caducan las instituciones de Israel.

Tríptico de la Ley:

2,23-26: Libertad de los discípulos. El legalismo fariseo.

2,27-28: El precepto: Antigua alianza y Hombre nuevo.

3,1-7a: Efecto del legalismo. El bien del hombre, norma suprema.

Colofón:

3,7b-12: Masas judías y paganas acuden a Jesús.

La segunda sección (3,20-6,6)

La segunda sección está comprendida entre dos unidades-bisagra: 3,13-19, convocación de los Doce, y el políptico 6,7-33, antes desarrollado (misión de los Doce, etc.).

El primer ciclo de la sección comprende dos trípticos: el primero (3,20-35) describe las reacciones a la iniciativa de Jesús de constituir el Israel mesiánico frente al oficial; el segundo (4,1-34) expone la enseñanza universalista de Jesús a la multitud, en la que se intercala un aparte con sus seguidores.

La perícopa central de la sección (4,35-5,1) describe la travesía hacia territorio pagano, en cumplimiento del programa universalista, y la tempestad calmada por Jesús.

El segundo ciclo se compone de otros dos trípticos: el primero (5,2-20) expone la alternativa para los oprimidos por la sociedad pagana; el segundo (5,21-6,1a), la alternativa para los oprimidos por el sistema religioso judío, tanto para los integrados en la institución (hija de Jairo) como para los marginados (mujer con flujos).

La sección termina con una perícopa (6,1b-6) que describe el rechazo de Jesús por parte de los fieles a la institución religiosa.

La estructura de la sección puede resumirse así:

Tríptico:

3,20-21: Reacción popular y de la familia de Jesús a la constitución de los Doce.

3,22-30: Reacción oficial y respuesta de Jesús.

3,31-35: Antigua y nueva familia de Jesús.

Tríptico:

4,1-9: Enseñanza a la multitud.

4,10-25: Aparte de Jesús con sus seguidores. El secreto del Reino.

4,26-34: Reanuda la enseñanza a la multitud. Las parábolas del Reino.

Unidad central:

4,35-5,1: Hacia la misión. La tempestad calmada.

Tríptico:

5,2-10: En territorio pagano. Encuentro del poseído con Jesús.

5,11-17: Los espíritus y los cerdos.

5,18-20: Misión del antes endemoniado.

Tríptico:

5,21-24a: Vuelta a Galilea. La hija de Jairo: los israelitas sometidos a la institución.

5,24b-34: La mujer con flujos: los israelitas marginados por la institución.

5,35-6,1a: Nueva vida para los israelitas sometidos a la institución.

Colofón:

6,1b-6: Jesús en su patria. Rechazo en la sinagoga.

El políptico-bisagra (6,7-33)

Como se ha expuesto antes, su estructura es la siguiente:

6,7-13: Envío de los Doce.

6,14-16: Herodes identifica a Jesús con Juan Bautista.

6,17-20: Herodes encarcela a Juan.

6,21-29: Herodes da muerte a Juan.

6,30-33: Vuelta de los enviados.

La tercera sección (6,34-8,26)

Como las anteriores, la tercera sección está dividida en dos ciclos por una unidad central (7,1-23), cuyo tema es la cuestión de lo que profana al hombre y que adopta la forma de tríptico (7,1-13; 7,14-15; 7,17-23).

El primer ciclo de la sección (6,34-56) puede titularse «el pan del éxodo para Israel» y describe sucesivamente el reparto de los panes a la multitud (6,34-46), la travesía (6,47-53) y un sumario de curaciones (6,54-56).

El segundo ciclo (7,24-8,26) tiene en paralelo con el primero el reparto del pan, esta vez a los paganos (8,1-9), y la travesía (8,10-22a), pero este núcleo está precedido por dos perícopas: la primera (7,24-31) anuncia la admisión de los paganos a participar de «el pan de los hijos»; la segunda (7,32-37) presenta la liberación del sordo-tartamudo, figura de los discípulos, que se resisten a escuchar el mensaje de la universalidad. La perícopa final (8,22b-26) describe la curación del ciego, nueva figura de los discípulos, que no perciben la mesianidad de Jesús.

La estructura de la sección es, pues, la siguiente:

El Reino para Israel:

6,34-46: El pan del éxodo para Israel.

6,47-53: Travesía. Jesús anda sobre el mar.

6,54-56: Curaciones.

Tríptico central:

7,1-13: Polémica sobre lo que profana al hombre.

7,14-16: Criterio de Jesús.

7,17-23: Incomprensión de los discípulos.

El Reino para los paganos:

7,24-31: La sirofenicia. «El pan de los hijos», accesible a los paganos.

7,32-37: El sordo. Jesús vence la resistencia de los discípulos.

8,1-9: El pan del éxodo para los paganos.

8,10-22a: Travesía. Incomprensión de los discípulos.

8,22b-26: El ciego. Jesús vence la incomprensión de los discípulos.

8,27-30: Perícopa-bisagra entre los dos períodos: La declaración mesiánica.

II. *Segundo período (8,31-13,27)*

El período que comienza en 8,31 está escalonado por tres anuncios de la muerte-resurrección (8,31-33; 9,30-33a; 10,32-34); incluye, además, la labor de Jesús en el templo (11,12-12,44), inseparable de la subida y entrada en Jerusalén, y el cap. 13, que, según su introducción (13,1s), se refiere también al templo, para anunciar su destrucción.

Las perícopas que contienen anuncios de la muerte-resurrección (8,31-33; 9,30-33a; 10,32-34) son elementos estructurantes que delimitan secciones. Veamos cómo organizan la estructura.

La cuarta sección (8,31-9,29)

En la cuarta sección, la perícopa 8,31-33 va seguida de un tríptico formado por la instrucción sobre el seguimiento (8,34-9,1), la transfiguración (9,2-13) y el episodio del endemoniado epiléptico (9,14-29). En estas tres perícopas se desarrolla tanto el contenido de la predicción de Jesús sobre el destino del Hombre (8,31-32a) como el de la oposición manifestada por Pedro (8,32b-33).

La estructura de la sección es, pues, la siguiente:

8,31-33: Anuncio de la pasión, muerte y resurrección del Hombre.
Oposición de Pedro.

Tríptico:

8,34-9,1: La suerte del Hombre es la de todo seguidor.

9,2-13: La transfiguración. Sentido de «resucitar» o «salvar la vida».
Incomprensión de los discípulos.

9,14-29: La ideología mesiánica de los discípulos inutiliza su misión entre los judíos.

La quinta sección (9,30-10,31)

En la quinta sección, el segundo anuncio de la muerte-resurrección (9,30-33a) introduce una estructura más compleja, formada por dos trípticos separados por una perícopa central. El primer tríptico comprende las perícopas del «chiquillo» (9,33b-37), del exorcista (9,38-40) y de «los pequeños» y el escándalo (9,41-48), seguidas de un breve colofón (9,49-50). La perícopa central (10,1-12) refiere una controversia de Jesús con los fariseos. El segundo tríptico está formado por la perícopa de los «chiquillos» llevados a Jesús (10,13-16), la del rico que se le acerca (10,17-22) y la que narra el diálogo de Jesús con los discípulos sobre la riqueza (10,23-30), terminado todo por un breve colofón (10,31). La sección se estructura, pues, de esta manera:

9,30-33a: Segundo anuncio de la muerte-resurrección. Resistencia de los discípulos.

Primer tríptico (9,33b-50):

9,33b-37: En la casa. «Los Doce» y «el chiquillo». Ambición y verdadero seguimiento.

9,38-40: «Los Doce» y el exorcista.

9,41-48: El escándalo de «los pequeños». Renuncias necesarias.

Colofón: 9,49-50: Autodisciplina y unión.

Perícopa central (10,1-12):

La obstinación, pecado fariseo, del pueblo y de los discípulos.

Segundo tríptico (10,13-31):

10,13-16: Los discípulos, opuestos al acceso de «los chiquillos».

«Acoger el reinado de Dios».

10,17-22: El rico observante no acepta la condición para entrar en el Reino de Dios.

10,23-30: Los discípulos no comprenden la condición puesta por Jesús.

Colofón: 10,31: Hacerse último para ser primero.

La sexta sección (10,32-11,11)

La sexta sección está centrada en la subida a Jerusalén, mencionada por primera vez en 10,32 y que, tras el paso por Jericó (10,46ab), llega a su cumplimiento en 11,11, cuando entra en la ciudad (inclusión temática), esto es, en el templo. Se compone de cinco perícopas; las tres centrales forman un tríptico cuyo tema principal es la actitud de los discípulos. La sección presenta una estructura que puede llamarse concéntrica:

a) La perícopa inicial (10,32-34) anuncia la pasión, muerte y resurrección de Jesús. En relación con ella se mencionan por primera vez los paganos (10,34), que volverán a aparecer en la perícopa central (10,42).

b) La segunda perícopa (10,35-41) muestra la ambición de los dos Zebedeos manifestada en el contexto de la subida a Jerusalén, es decir, del desenlace de la obra de Jesús. La ambición de los dos hermanos provoca la escisión en el grupo de los Doce (10,41).

c) La perícopa central (10,42-46a) contiene una advertencia de Jesús contra la ambición de poder.

d) La cuarta perícopa (10,46b-52) narra la curación del ciego. Los paralelos con la de los Zebedeos (cf. 10,36.51; 10,37.40.46) muestran que el ciego representa al grupo de discípulos.

e) La quinta perícopa (11,1-11) cierra el tema del camino y el de la subida a Jerusalén, formando inclusión con la primera (10,32-34). Reaparece el tema del reino mesiánico davídico (11,10a; cf. 10,47.48).

Se tiene así la estructura concéntrica de la sección:

a) 10,32-34: Subida a Jerusalén. Anuncio de la pasión, muerte y resurrección inminentes.

b) 10,35-41: La ambición de Santiago y Juan.

c) 10,42-46a: Instrucción de Jesús a los Doce. Llegada a Jericó.

b') 10,46b-52: Salida de Jericó. Curación del ciego, figura de los discípulos.

a') 11,1-11: Entrada en Jerusalén.

Por sus conexiones, 10,32-11,11 forma una sección-bisagra. Cierra el tema del camino (8,27; 9,33b; 10,32,52; 11,8) y abre el de Jerusalén (10,32,33; 11,11; cf. 11,15,27) y el templo (11,11), continuado temáticamente hasta el cap. 13 (11,15.16,27; 13,1,3).

La séptima sección (11,12-12,44)

La séptima sección o sección del templo presenta una estructura muy regular:

a) Comienza por un tríptico introductorio: entre los dos episodios de la higuera (11,12-14.20-27a) se inserta la denuncia del templo (11,15-19).

b) Las tres perícopas siguientes, en las que se expone el enfrentamiento de Jesús con los miembros del Consejo/Sanedrín, sumos sacerdotes, senadores y letrados, forman otro tríptico. La primera perícopa (11,27b-33) contiene la controversia sobre la autoridad de Jesús. La segunda (12,1-12), la invectiva de Jesús a los dirigentes, apoyada en una parábola. La tercera (12,13-17), la trampa tendida a Jesús por los mismos dirigentes mediante intermediarios fariseos y herodianos.

c) Viene a continuación un episodio central (12,18-27) donde se expone «el pecado» de los saduceos, rectores del templo; es la ignorancia de Dios, manifestada en la negación de toda vida después de la muerte (materialismo). La temática de esta perícopa está en paralelo con la de 10,1-12, donde se exponía «el pecado fariseo», que era el del pueblo.

d) Siguen tres perícopas que enfrentan a Jesús con los letrados, tercer estamento del Consejo, que, en Marcos, aparecen siempre como pertenecientes al partido fariseo. La primera perícopa (12,28-34) muestra a un letrado que entiende qué es lo esencial de la antigua alianza, pero cuyo saber no lo lleva a dar la adhesión a Jesús ni, por tanto, al Reino de Dios. En la segunda (12,35-37), Jesús ataca la doctrina mesiánica de los letrados, profesada por el partido fariseo, el pueblo y los discípulos (cf. 9,11; 10,47,48; 11,10). En la tercera perícopa (12,38-40) denuncia Jesús la conducta de los letrados, explotadores de los más desamparados (viudas) so pretexto de religión.

e) La última perícopa de la sección (12,41-44) recoge el tema del dinero y de la explotación económica que hace el templo, en particular de los débiles (la viuda pobre). Se cierra así una inclusión temática con el tríptico introductorio (11,15-17).

La estructura de la sección puede esquematizarse así:

Tríptico introductorio:

11,12-14: Maldición de la higuera estéril.

11,15-19: Denuncia del templo.

11,20-27a: La higuera seca.

Tríptico de las autoridades:

11,27b-33: La autoridad de Jesús.

12,1-12: Parábola de los viñadores.

12,13-17: El tributo al César.

Unidad central:

12,18-27: El pecado saduceo.

Tríptico de los letrados:

12,28-34: El mandamiento principal.

12,35-37: La doctrina sobre el Mesías.

12,38-40: La conducta de los letrados.

Perícopa final:

12,41-44: El donativo de la viuda.

La octava sección (13,1-37)

La octava sección está unida a las secciones precedentes del período por numerosos vínculos: tema del Mesías (8,29; 9,41; 10,47.48; 11,10; 12,35-37; 13,6.21.22), la destrucción del templo y de la nación judía (cf. 11,17; 12,9; 13,2), la entrega de la vida (8,34s; 13,9-13), la llegada del Hijo del hombre (8,38; 13,26) y, en particular, la idea mesiánica nacionalista del grupo de discípulos (8,30.33; 9,11), que crea una inclusión temática con la primera sección del período (8,31-33). No hay duda, por tanto, de la pertenencia de Mc 13 al período que comienza en 8,31.

Recogiendo las estructuras de las secciones que forman el período 8,31-13,37 puede establecerse la estructura global de éste:

Cuarta sección (8,31-9,29):

8,31-33: *Anuncio de la muerte-resurrección*. Oposición de Pedro.

Tríptico:

8,34-9,1: Condiciones del seguimiento. Entrega de la vida.

9,2-13: La transfiguración.

9,14-29: El endemoniado epiléptico.

Quinta sección (9,30-10,31):

9,30-33a: *Anuncio de la muerte-resurrección*.

Tríptico:

9,33b-37: «El chiquillo». El verdadero seguidor.

9,38-40: «El exorcista». La actividad eficaz.

9,41-48: El escándalo.

Colofón: 9,49-50: Autodisciplina y unión.

Perícopa central: 10,1-12: El pecado fariseo y del pueblo.

Tríptico:

10,13-16: «Los chiquillos». Acoger el reinado de Dios.

10,17-22: El rico. La observancia de la Ley no prepara para el Reino.

10,23-30: Los discípulos, en las categorías del judaísmo.

Colofón: 10,31: Hacerse último para ser primero.

Sexta sección (centro del período) (10,32-11,11):

10,32-34: Subida a Jerusalén. *Anuncio de la muerte-resurrección*.

Tríptico:

10,35-41: Ambición de los Zebedeos.

10,42-46a: Advertencia de Jesús: Servicio en lugar de poder.
Llegada a Jericó.

10,46b-52: El ciego curado, figura de los discípulos.

11,1-11: Llegada a Jerusalén.

Séptima sección (11,12-12,44):

Tríptico introductorio:

- 11,12-14: La higuera estéril.
- 11,15-19: Denuncia del templo explotador.
- 11,20-27a: La higuera seca.

Tríptico:

- 11,27b-33: Los dirigentes cuestionan la autoridad de Jesús.
- 12,1-12: Denuncia de los dirigentes: La parábola de los viñadores.
- 12,13-17: Los dirigentes tienden una trampa a Jesús.

Unidad central: 12,18-27: El pecado saduceo.

Tríptico:

- 12,28-34: Pregunta de un letrado. El mandamiento principal.
- 12,35-37: Doctrina mesiánica de los letrados.
- 12,38-40: Denuncia de la praxis de los letrados.

Perícopa final: 12,41-44: El donativo de la viuda.

Octava sección (13,1-37):

- 13,1-2: Anuncio de la destrucción del templo.
- 13,3-4: Pregunta de los discípulos.
- 13,5-37: Respuesta de Jesús.

La estructura del período es concéntrica. El elemento central está constituido por la sexta sección, que tiene a su vez por centro la instrucción sobre el servicio (10,42-44), apoyada en la misión del Hijo del hombre (10,45). La instrucción se opone a la ambición mostrada por los Zebedeos y presentada a lo largo de toda la sección anterior (9,33b-10,31). Al mismo tiempo prepara la curación del ciego, figura de los discípulos.

La estructura concéntrica está subrayada por el paralelo entre la perícopa central de la quinta sección (10,1-12) con la de la séptima (12,18-27). En la primera se caracteriza el «pecado» de fariseos y pueblo; en la segunda, el de los dirigentes saduceos. Son los obstáculos que unos u otros presentan al reinado de Dios y que los incapacitan para dar la adhesión a Jesús.

|

III. *La Pasión-Muerte-Resurrección (14,1-16,8)*

El relato de la pasión-muerte-resurrección de Jesús comienza con una nueva datación (14,1: «Dos días después se celebraban la Pascua y los Azimos»), que lo separa de lo anterior; se inaugura una nueva temática, la de la Pasión de Jesús.

Comienza por un tríptico introductorio (14,1-11), enmarcado por la decisión de los dirigentes de prender a Jesús (14,1-2) y la traición de Judas, que se ofrece a entregarlo (14,10-11); en el centro (14,3-9) se coloca la unción de Betania, con alusión a la sepultura de Jesús (14,8).

Tras una nueva datación (14,12: «El primer día de los Azimos») se encuentran dos relatos en paralelo, que se sitúan el mismo día señalado en la datación: El primer relato (14,12-26) expone en clave teológica la voluntariedad y el sentido de la entrega de Jesús (eucaristía); el segundo (14,27-15,47)

describe su entrega en forma narrativa. La visita al sepulcro y el anuncio de la resurrección (16,1-8) constituyen el épílogo.

El primer relato (clave teológica) está constituido por un tríptico, enmarcado por la preparación de la cena (14,12-16) y la eucaristía (14,22-26); en el centro se narra la denuncia del traidor (14,17-21).

El segundo relato (forma narrativa) expone la pasión, muerte y sepultura de Jesús (14,27-15,47). Se compone de un tríptico inicial (14,27-52) y tres secciones: el juicio ante el Consejo judío (14,53-72), el juicio ante Pilato (15,1-21) y la ejecución de la sentencia (15,22-47).

El tríptico inicial está enmarcado por la predicción de la huida de los discípulos (14,27-31) y su cumplimiento en la escena del prendimiento de Jesús (14,43-50); en el centro se encuentra la oración de Jesús y la falta de respuesta de los discípulos (14,32-42). El tríptico lleva un breve colofón (14,51-52).

La primera sección, el juicio ante el Consejo judío, después de un versículo de transición (14,53), se compone de cuatro unidades o escenas:

14,54: Espera de Pedro.

14,55-64: Juicio y condena a muerte.

14,65: La burla.

14,66-72: (Simón) Pedro niega a Jesús.

La segunda sección (15,1-21) narra el juicio ante el tribunal de Pilato; después de un versículo de transición (15,1), se compone, como la anterior, de cuatro escenas:

15,2-5: El interrogatorio.

15,6-15: La sentencia de muerte.

15,16-20: La burla de los soldados.

15,21: Simón Cirineo lleva la cruz.

La tercera sección (15,22-47) narra la ejecución de la sentencia y se organiza siguiendo las horas del día:

15,25-32: Crucifixión, hora tertia (media mañana). Burlas y ultrajes.

15,33: Hora sexta (mediodía). Las tinieblas.

15,34-41: Hora nona (media tarde). Muerte de Jesús.

15,42-47: Caída la tarde. Sepultura.

El épílogo comprende la visita de las mujeres al sepulcro, el anuncio de la resurrección y el encargo para los discípulos (16,1-8).

La estructura global del tercer período es, pues: ~ ~

Tríptico introd.:

14,1-2: Propósito de los dirigentes de prender a Jesús.

14,3-9: La unción de Betania.

14,10-11: Judas se ofrece a entregar a Jesús.

Primer relato (clave teológica):**Tríptico:**

14,12-16: Preparación de la cena.

14,17-21: Caída la tarde. La cena. Anuncio de la traición.

14,22-26: La eucaristía.

Segundo relato (exposición narrativa):**Tríptico inicial:**

14,27-31: Anuncio de la huida de los discípulos.

14,32-42: En Getsemaní. Oración de Jesús. Sueño de los discípulos.

14,43-50: Prendimiento de Jesús. Huida de los discípulos.

Colofón: 14,51-52: El joven que escapa.

Primera sección:

14,53: Jesús ante el sumo sacerdote y el Consejo.

14,54: Espera de Pedro.

14,55-64: Juicio y condena a muerte.

14,65: La burla.

14,66-72: (Simón) Pedro niega a Jesús.

Segunda sección:

15,1: Jesús es llevado a Pilato.

15,2-5: El interrogatorio.

15,6-15: La sentencia de muerte.

15,16-20: La burla de los soldados.

15,21: Simón Cirineo lleva la cruz.

Tercera sección:

15,25-32: Crucifixión, hora tercia (media mañana). Burlas y ultrajes.

15,33: Hora sexta (mediodía). Las tinieblas.

15,34-41: Hora nona (media tarde). Muerte de Jesús.

15,42-47: Caída la tarde. Sepultura.

Epílogo:

16,1-8: Visita al sepulcro, anuncio de la resurrección y encargo para los discípulos.

Los apéndices al evangelio

El final abrupto del evangelio y la omisión de toda aparición del resucitado a los discípulos dio pie, ya en el siglo II, a la adición de conclusiones para unificarlo con los otros sinópticos. Se conocen dos, una llamada larga (16,9-20) y otra más breve. Algunos mss. las omiten por completo; otros insertan una u otra, algunos las dos². Su traducción se encontrará al final del comentario.

² Cf. Gnika II 350s; Hug, *La finale de l'Évangile de Marc (Mc 16,9-20)*. Para la cuestión crítica, véase Aland, «Der Schluss des Markusevangeliums» 436-448.

TÍTULO

(Mc 1,1)

Mc 1,1: *Título de la obra*

1 Orígenes de la buena noticia de Jesús, Mesías, Hijo de Dios.

NOTAS FILOLOGICAS

Orígenes, gr. *arkhê*, «comienzo, principio, origen». Este término podría referirse a la introducción que sigue (1,2-13) o a la obra entera de Marcos. Para decidir la cuestión hay que examinar en primer lugar el significado del vocablo y, en segundo lugar, su relación con «el evangelio/la buena noticia».

El término *arkhê* puede denotar un mero «comienzo» temporal o un «principio/causa» de acontecimientos posteriores. En Mc 10,6, 13,8 y 13,19 lugares en que aparece, tiene el sentido de «comienzo». En efecto, en 10,6 y 13,19, *arkhê ktiseôs* se refiere al principio de la humanidad, en la que culminó el proceso creador; a partir de ese comienzo se verifica la unión de hombre y mujer (10,6) o suceden calamidades históricas (13,19). En 13,8, *arkhê odinôn* se refiere a acontecimientos guerreros que incluyen la destrucción de Jerusalén, la cual dará comienzo a una nueva época histórica. En ninguno de estos casos el comienzo que se indica es causa u origen de los hechos posteriores; véase Mateos, *Marcos 13* § 282.

El doble significado de *arkhê* está dado en español por el término «origen», que se usa en plural, «orígenes», cuando no se refiere a un acontecimiento puntual. Este término, como su correspondiente griego, es temporal y causal al mismo tiempo. Cf. M. Moliner, *Diccionario*: «Origen (frecuentemente en plural) "Causa. Génesis". Circunstancia que determina la aparición o existencia de una cosa: "Los orígenes de la guerra"».

buena noticia: el término gr. *euaggelion* (Mc 1,1.14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9), muy antiguo en la lengua griega, significaba desde Homero la propina dada al portador de buenas noticias. En la época clásica, usado en plural, designó los sacrificios de acción de gracias por una buena noticia. En la época helenística pasa a significar la buena noticia misma. La traducción griega del AT llamada de los Setenta (LXX) lo usa sólo tres veces, siempre en plural y en el último sentido (2 Sm/2 Re 4,10; 18,22.25). Del sustantivo deriva el verbo *euaggelizomai*, «evangelizar», de época tardía: «dar o pregonar una buena noticia» (Is 40,9; 60,6; cf. Mt 11,5)¹.

En Mc 1,1 se menciona la buena noticia que se refiere a Jesús, Mesías, Hijo de Dios. El artículo *tou* [*euaggelidou*] muestra que la noticia es ya conocida del autor y

¹ Un estudio sobre el significado del lexema *euaggelion* en el relato de Marcos, en Dormeyer, «Die Kompositionsmetapher».

de sus lectores. El apelativo «buena» muestra que no queda en el pasado; se sitúa también en el presente de los lectores y es objeto de experiencia eufórica. Para los lectores de Marcos, la buena noticia es, por tanto, una realidad presente, favorable y gozosa.

La relación de «la buena noticia», experimentada en el presente, con su *arkhê*, «principio/origen», que se coloca en el pasado, señala que *arkhê* denota el momento en que se hizo realidad la buena noticia o el período de tiempo que se requirió para que llegase a serlo. En este caso, el sentido de *arkhê* es, pues, fundacional, es decir, denota los acontecimientos pasados que culminaron con la creación de una realidad nueva y permanente. Aquellos hechos no pueden repetirse, pero su noticia (conocimiento y experiencia) puede llegar sucesivamente a diversos individuos.

La continuación del evangelio confirma esta interpretación. La primera vez que se menciona la buena noticia es en 1,14s, terminada la introducción al evangelio. Si se quisiera precisar el comienzo del proceso que produce la nueva realidad del reinado de Dios, habría que ponerlo en ese pasaje, cuando Jesús lo proclama por primera vez. La llegada de Jesús a Galilea abre el período constitutivo de la buena noticia para los hombres («está cerca»). Lo anterior ha sido sólo una preparación hecha por Juan y una capacitación de Jesús para su misión.

El título se refiere, por tanto, a la obra entera de Marcos, que narra la actividad de Jesús, Mesías Hijo de Dios, incluyendo su muerte-resurrección, gracias a la cual llegó a ser realidad la buena noticia.

Mesías, gr. *Khrístos*, es un término hebreo que significa «Ungido», es decir, consagrado (por Dios) para una misión determinada. Aunque el «Ungido» con aceite² era ante todo el rey de Israel³, «el Mesías» designaba en el judaísmo al futuro rey o líder que Dios había de enviar para salvar al pueblo.

Hijo de Dios, gr. *híou Theou*. Se discute si en Mc 1,1 esta determinación ha de ser admitida como original o rechazada como adición. Desde el punto de vista de la crítica textual, son muy pocos, aunque importantes, los códices que la omiten. Por otra parte, su presencia está exigida por la coherencia interna del texto evangélico. En efecto, «Mesías» e «Hijo de Dios» son las profesiones de fe, respectivamente, de judíos (8,29, Pedro) y paganos (15,39, el centurión). La fórmula completa, que Jesús acepta, se encuentra en 14,61. Finalmente, el título compuesto «Mesías Hijo de Dios» se opone al de «Mesías Hijo de David» (12,35-37); esta oposición será una de las claves de lectura del evangelio. Globe, «The Caesarean Omission», expone cinco argumentos que prueban la autenticidad de la expresión.

DELIMITACION

Hemos considerado Mc 1,1 como frase independiente, título del evangelio⁴. Podría considerarse también como frase dependiente, en aposición al v. 4, considerando los vv. 2-3 como un paréntesis y traduciendo: «(Como) principio de la buena noticia de Jesús Mesías, Hijo de Dios, ... se presentó Juan el Bautista en el desierto ...»⁵.

Literariamente, tal interpretación destruye una correlación muy evidente en el texto: *kaibòs gegraptai ... egeneto Iōannēs*, apoyada por la correspondencia entre

² 1 Sm/1 Re 16,12s, unción de David, a quien se confiere el Espíritu del Señor.

³ Cf. 1 Sm/1 Re 2,10; Sal 2,2,6; 132,10,17.

⁴ Así la mayor parte de los autores, cf. Swete 1; Gould 2; Wellhausen 3; Pirot 403; Taylor 163; Pesch I 138; Gnllka I 40; Radermakers 97; Boring, «Mark 1:1-15», etc.

⁵ Así Trevijano, *Comienzo* 5-6,12-14.

vv. 2 y 5 (anuncio de la preparación y preparación efectuada) y vv. 3 y 4 (anuncio del pregón/pregón).

En segundo lugar, relegaría a segundo término la conexión de la actividad de Juan y de Jesús con el AT, siendo así que es la única vez que el evangelista, como narrador, cita el cumplimiento de una profecía, señal de la importancia que le atribuye. De hecho, este eslabón con el pasado (ya declarado en 1,1 con el título «Mesías») constituye la apertura de su obra. Nótese que las profecías predicen no sólo la actividad del Bautista, sino, más que nada, la llegada del Señor, apuntando a la de Jesús (1,9), para recorrer «su camino» (1,2-3), descrito en la obra entera.

En tercer lugar, subordinaría a la actividad de Juan todos los términos que aparecen en 1,1: «la buena noticia», «Jesús», «Mesías», «Hijo de Dios». Estos quedarían como elementos periféricos alrededor del centro, la aparición de Juan Bautista. Se cambiaría el centro de gravedad a un punto secundario o meramente introductorio.

Finalmente se cita como paralelo el largo paréntesis en Mc 7,3-4, pero existe una gran diferencia con 1,1-5. En 7,3-4, el paréntesis está insistentemente señalado por la partícula *gar* y por la repetición del sujeto después de la interrupción (7,5: *hoi farisaiot kai hoi grammateis*). En 1,4, en cambio, no se recoge ningún elemento de 1,1 para facilitar la continuación del sentido.

Tampoco es admisible la puntuación que hace terminar el período al final del v. 3: «Principio de la buena noticia..., como está escrito..., enderezad sus senderos». Aunque en los demás casos en que Mc usa *kathôs* (4,33; 9,13; 11,6; 14,16.21; 15,8; 16,7) lo sitúa después de la oración principal, este caso constituye una excepción, como lo demuestra la perfecta estructura simétrica de la perícopa 1,2-5, que será expuesta en su lugar. Además, precisamente por tratarse del cumplimiento de una profecía, es natural que ésta se exponga primero como paradigma (*kathôs*) de su cumplimiento, que va a ser descrito a continuación. Por otra parte, no faltan casos de *kathôs* inicial en el NT, ordinariamente con una marca de correlación en el segundo miembro (*houtôs, de*; Lc 6,31; 11,30; 17,26.28; trece veces en Jn, etc.), pero también sin marca de correlación (Rom 1,28; 1 Cor 11,2; 2 Cor 4,1; 9,3; Flp 2,12; 1 Tes 4,1).

LECTURA

1,1 *Orígenes de la buena noticia de Jesús, Mesías, Hijo de Dios.*

En la expresión «la buena noticia», el artículo, al darla por conocida, remite a la experiencia del evangelista y de sus lectores. El apelativo «buena» muestra que la noticia afecta al presente de los lectores, quienes experimentan sus gozosos efectos. En relación con esta realidad presente, los «orígenes» se sitúan en el pasado.

Marcos no pretende, por tanto, comunicar la buena noticia a su comunidad, que ya la conoce por experiencia, sino narrar los acontecimientos que dieron origen a la realidad que viven sus lectores ⁶.

⁶ Esto confirma la finalidad catequética del evangelio, que no pretende exponer directamente el mensaje de Jesús a los que no lo conocen, sino servir para la formación de la comunidad y de los cristianos neófitos.

Por otra parte, esa buena noticia está en relación con la persona de Jesús («la buena noticia de Jesús»). La predicación de Juan Bautista, que abre el relato de Marcos (1,4ss), es sólo una preparación para ella.

El término griego traducido por «orígenes» tiene en este contexto un sentido al mismo tiempo temporal y causal (nota fil.): la obra de Jesús ha sido principio y causa de la experiencia presente de la buena noticia del reinado de Dios (1,14-15). Los «orígenes» abarcan, por tanto, todo el período de la vida pública de Jesús, que culmina con su muerte-resurrección; desde entonces la buena noticia empieza a hacerse realidad para el mundo entero⁷.

El título no se refiere, pues, a la introducción que sigue, sino a la narración de los hechos que dieron origen a la Buena Noticia, es decir, globalmente a toda la obra de Marcos⁸.

La expresión inicial, «orígenes de la buena noticia», indica que ésta no tenía precedentes; Marcos va a relatar hechos completamente nuevos que emergieron dentro de la sucesión histórica⁹.

«La buena noticia» es «el evangelio», pero este término no designa la obra de Marcos (sólo a partir del siglo II se llama «evangelios» a estos escritos)¹⁰. La buena noticia es la obra salvadora de Jesús para el individuo y para la sociedad humana, el reinado de Dios (1,14-15), aunque, al mismo tiempo, es la persona de Jesús mismo, que establece ese reinado¹¹. Los orígenes de la buena noticia están en la persona, mensaje y actividad de Jesús.

Precisamente porque la buena noticia sigue presente, Marcos pue-

⁷ Para Gibbs, «Gospel Prologues», *arkhē* en Mc 1,1 tiene referencia a Gn 1,1 y a la creación; según él, esto está indicado porque el término está usado de esta forma en los demás pasajes de Mc (10,6; 13,8.19); sin embargo, en 10,6 y 13,19 se habla explícitamente de *arkhē kaisēos*, y en 13,8 de *arkhē ôdînôn*, que no tiene que ver con la creación, cf. Pesch I 142; Mateos, *Markos* 13 § 282. Se quieren combinar cada vez que aparece el término *arkhē* significados que pertenecen a otros contextos. Una perspectiva de las propuestas de significación para *arkhē*, en Wikgren, *ARKHĒ TŌU EUAGGELIOU*. Mejor, Lamarche, «Commencement» 1026: Retomando la primera palabra del Gn, Mc ha querido señalar la irrupción de la nueva creación.

⁸ Para Lamarche, «Commencement» 1024, el título resume lo esencial de la cristología de Mc. Además, ve en él la proclamación de una entronización real, proponiendo esta paráfrasis (1034s): «Comienzo de la feliz proclamación de la entronización de Jesús como Mesías, Hijo de Dios». Esta interpretación parece suprimir el efecto gozoso de la buena noticia en los creyentes, en cuanto es realidad interior en ellos.

⁹ Lamarche, «Commencement» 1026: «El evangelio de Jesús Mesías es una novedad radical respecto a todo lo que lo precede y, sin embargo, en esta ruptura con el pasado existe cierta continuidad: el AT ha preparado y anunciado la novedad de Cristo».

¹⁰ Cf. Taylor 163.

¹¹ Si el genitivo «de Jesús Mesías» se interpreta como epexeagético o explicativo, la buena noticia consiste en la persona de Jesús en cuanto desempeña la función de Mesías instaurador del reinado de Dios. Si se interpreta como subjetivo, la buena noticia se identifica con el reinado de Dios anunciado y realizado por obra de Jesús. Los dos sentidos son muy cercanos y ambos están incluidos en la expresión; cf. Grillka I 43; Lamarche, «Commencement» 1032, nota 13.

de contar sus orígenes, pero no su conclusión ¹². De hecho, el final literario de los evangelios no es nunca conclusión temática, sino apertura de una nueva etapa: la de la transmisión del mensaje (Mt 28,19s; Lc 24,46-49; Jn 20,21) ¹³.

Jesús será el personaje principal del relato evangélico; él ocupará el primer plano de la narración a partir de 1,9, cuando se verifica su llegada, anunciada antes por el precursor (1,7s). Las perícopas 1,2-5. 6-8 describen una preparación a su actividad.

A Jesús se aplican dos títulos complementarios: Mesías (título judío, cf. 8,29; 14,61), Hijo de Dios (título universal, cf. 3,11; 5,7; 14,61; 15,39) ¹⁴.

«El Mesías», término hebreo que significa «Ungido», designaba en el judaísmo al futuro rey o líder que Dios había de enviar para salvar al pueblo.

Reduciendo las ideas preponderantes en aquel tiempo a un mínimo de elementos comunes, puede decirse que, para el judaísmo, la llegada del Mesías había de producir un cambio radical en la historia de Israel: lo libraría del yugo extranjero y comenzaría el reinado de la justicia, de la prosperidad, de la fidelidad a Dios, con la purificación de las antiguas instituciones. Bajo su reinado, Israel sería el centro del mundo, y el resto de las naciones le estarían sometidas (cf. Sal 2,8-9: «Pídemelo: te daré en herencia las naciones; en posesión, la tierra hasta sus confines; las gobernarás con cetro de hierro, los quebrarás como jarro de loza») ¹⁵.

En Mc 1,1, el título «Mesías» no lleva artículo. Según el modo de hablar del judaísmo, debería decirse «el Mesías», dado que se trataba de una figura única y bien conocida. La determinación habría remitido al concepto de Mesías guerrero, objeto de la expectación popular. Al

¹² Lamarche, «Commencement» 1025: El término *arkhé* esconde un pensamiento teológico: El reino de Dios no ha sido establecido de golpe en su totalidad y perfección; el Mesías no ha aparecido como un relámpago que súbita y definitivamente lo transforma todo. Con *arkhé*, Mc disipa la ilusión de la llegada inmediata de un reino perfectamente constituido; éste requiere un desarrollo.

¹³ Para el final de Marcos, véase 16,7s Lect.

¹⁴ Algunos mss. omiten las palabras «Hijo de Dios», pero su presencia está exigida por la coherencia interna del texto del evangelio. En efecto, «Mesías» e «Hijo de Dios» son las profesiones de fe, respectivamente, de judíos (8,29: Pedro) y paganos (15,39: el centurión). La fórmula completa, que Jesús acepta, se encuentra en 14,61; cf. Lagrange 3; Taylor 163; Trevijano, *Comienzo* 8; Gibbs, «Gospel Prologues» 174; Gnllka I 43; Lamarche, «Commencement» 1032s: los títulos no están elegidos al azar: el primero es judío; el segundo tiene sentido para los griegos y orienta el pensamiento hacia perspectivas universalistas. En contra, con argumentos redaccionales, Pesch I 139,143.

¹⁵ Para la idea del Mesías y la expectativa mesiánica en aquella época, véase Schürer, *Historia* II 631-713; Mateos, *Marcos* 1,3 §§ 712-731.

omitir el artículo, indica Marcos que Jesús no es Mesías en el sentido admitido por la tradición judía; es un Mesías diferente.

Al mismo tiempo, la indeterminación de «Mesías/Ungido» insinúa que otros pueden participar de la unción; de hecho, si la de Jesús se hace con el Espíritu (cf. 1,10), él va a comunicar ese Espíritu a los hombres (1,8: «él os bautizará con Espíritu Santo»).

El título «Mesías» (rey consagrado por Dios) deja claro que la obra salvadora de Jesús no va a ceñirse a la esfera individual, sino que afectará directamente a la esfera social ¹⁶.

«Hijo de Dios» se decía del rey ungido establecido por Dios ¹⁷ y, más en general, de los que ejercían autoridad en nombre de Dios (Sal 82,6 [de los jefes de Israel]: «Yo declaro: Sois dioses e hijos del Altísimo todos») ¹⁸. Pero este título se aplicaba por antonomasia al Mesías, expresando su elección y misión divinas (Mc 14,61); sin embargo, se encuentra también en boca de no judíos (Mc 3,11; 5,7; 15,39). Así como el título «Mesías» pertenecía exclusivamente a la tradición de Israel, el de «Hijo de Dios» era común a judíos y paganos.

Tampoco «Hijo de Dios» va determinado; esta denominación designa primariamente a Jesús, pero no exclusivamente. La calidad de «hijo» se extenderá a todos sus seguidores (11,25: «vuestro Padre del cielo»).

El doble título «Mesías Hijo de Dios» describe la realidad de Jesús como salvador, por oposición al de «Mesías Hijo de David», que él rechaza (12,35-37). Según la concepción semítica, «hijo» no denota simplemente el hecho de haber sido engendrado por un padre, sino, ante todo, la semejanza con él en el ser y en el obrar: el hijo tiene por modelo a su padre y se comporta como él. Por tanto, el modelo de Jesús no es David, rey guerrero, sino Dios mismo; la salvación que él trae no seguirá la línea de la violencia, sino la del Espíritu de Dios. No va a ser un segundo David, sino la presencia de Dios entre los hombres y el realizador de la obra de Dios. La oposición entre «Hijo de Dios» e «Hijo de David» es una de las claves de lectura del evangelio.

¹⁶ El título Mesías no volverá a aparecer en el evangelio hasta 8,29, en boca de Pedro; después, en 9,41; 12,35; 13,21; 14,61; 15,32.

¹⁷ Cf. 2 Sm/2 Re 7,4; Sal 2,2.6.7; 89/88,27-28. Un amplio estudio sobre la denominación «Hijo de Dios», en Descamps, «Pour une histoire du titre "Fils de Dieu". Les antécédents par rapport à Marc»: en el AT, el plural se usa de seres celestes y de los israelitas; el singular, del pueblo elegido y del rey (532-537); en el judaísmo palestinese, de Israel como pueblo y de los piadosos, y, en particular, del Mesías (537-540); en el sincretismo helenístico, se aplica al soberano, al *theos anēr* y a los dioses-hijos (540-543); respecto al judaísmo helenístico, en los LXX y apócrifos se mantiene la tradición del canon hebreo, en Filón y Josefo se llama «hijos de Dios» a los hombres y al *logos*.

¹⁸ Cf. Sal 82,6; cf. Jn 10,34.

El título de la obra de Marcos y, en particular, el título «Mesías» insinúan que lo que se va a relatar cumple una expectación: la historia de Israel estaba incompleta, esperaba un término que ahora llega. Existe, pues, cierta continuidad entre el Antiguo Testamento y la buena noticia de Jesús Mesías. Sin embargo, el comienzo absoluto indicado por el término «orígenes» señala a su vez que el cumplimiento no va a ajustarse a la expectación.

* * *

Colocado en su momento histórico, el título de la obra indica en primer lugar que Marcos va a responder a una legítima curiosidad: «Esta realidad que vivimos hoy (la buena noticia conocida y experimentada por él y por sus lectores), ¿cómo tuvo origen?». Marcos anuncia un relato de los orígenes y así se presenta de hecho este evangelio: va a exponer cómo el Mesías llevó a cabo su obra, cuyos efectos están presentes. Sin embargo, los aspectos polémicos que se irán descubriendo a lo largo del evangelio demuestran que Marcos se propone también salir al paso de determinadas interpretaciones de la persona y actividad de Jesús, que él considera ilegítimas.

«La buena noticia» tiene dos vertientes, la del contenido (noticia) y la de la experiencia (buena). Marcos puede exponer la primera, pero no la segunda. Es decir, puede proponer el mensaje de Jesús, con validez para todo tiempo, pero la experiencia de la buena noticia por parte de cada individuo depende además de su aceptación del mensaje. El evangelio lleva así, a la comunidad ya constituida, a profundizar en su experiencia de Jesús; para los que se acercan, es una invitación a participar de ella.

El mensaje contenido en la noticia no es puramente conceptual, se encarna en la persona misma de Jesús y exige la relación con él: su vida y su muerte son modelo e instancia crítica permanente para sus seguidores. Por eso, la descripción de los orígenes tiene un valor permanente para las comunidades cristianas y, por la misma razón, es insustituible. No basta aceptar lo que otros dicen de Jesús, hay que volver siempre a Jesús mismo.

SECCION INTRODUCTORIA (Mc 1,2-13)

LA PREPARACION

El evangelio de Marcos comienza con una sección introductoria que puede llamarse «la preparación», comprendida entre el título de la obra (1,1) y la indicación temporal de 1,14 («Después que entregaron a Juan»), que, al crear un intervalo de tiempo indeterminado, interrumpe la línea del relato.

Su unidad está marcada por dos inclusiones: *a)* la mención del «ángel/mensajero» en 1,2 y la correspondiente de «los «ángeles» en 1,13; *b)* la mención del «desierto» en vv. 3.4 y en vv. 12.13, que encierra a su vez dos menciones del (río) Jordán (1,5.9).

La topografía desierto-Jordán, es exclusiva de esta sección y no se repetirá en Mc. El término «desierto» (1,3.4.12.13) no vuelve a aparecer en el evangelio como sustantivo, solamente como adjetivo (lugar desierto = despoblado/descampado, 1,35.45; 6,31.32.35); el río Jordán no se mencionará en lo sucesivo más que para identificar la Transjordania (3,8; 10,1).

La temática de la sección es unitaria. Los textos del AT que encabezan la sección contienen una doble promesa, la de un mensajero precursor y la del personaje que ha de seguirlo (1,2s). Conforme a esto, en la sección aparece en primer lugar Juan, el mensajero precursor (1,4-8); a continuación Jesús (1,9-13), cuya llegada se ha anunciado.

Dentro de la sección se distinguen tres cuadros: El primero (1,2-5) presenta la figura y actividad de Juan Bautista como el cumplimiento de profecías del AT. El segundo (1,6-8) describe la figura y la actividad de Juan como precursor del que llega. El tercero (1,9-13) introduce a Jesús y expone su investidura como Mesías y el ambiente en que ha de ejercer su misión.

La sección constituye, pues, un tríptico, formado por las perícopas siguientes:

- I. 1,2-5: Juan, el mensajero prometido.
- II. 1,6-8: Juan, precursor.
- III. 1,9-13: Jesús, el que llega.

El nombre de Juan aparece una vez en cada perícopa (1,4.6.9). En las tres se menciona el bautismo/bautizar (1,4.5.8[*bis*].9) y en la primera y en la tercera, el [río] Jordán (1,5.9).

I. Mc 1,2-5: Juan, el mensajero prometido

(Mt 3,1-3; Lc 3,1-6; Jn 1,19-23)

²Como estaba escrito en el profeta Isaías:

«Mira, envío mi mensajero delante de ti;
él preparará tu camino»

(Ex 23,20; cf. Mal 3,1);

³«una voz grita desde el desierto:

—Preparad el camino del Señor,
enderezad sus senderos»

(Is 40,3),

⁴se presentó Juan Bautista en el desierto proclamando un bautismo en señal de enmienda, para el perdón de los pecados.

⁵Fue saliendo hacia él todo el país judío, incluidos todos los vecinos de Jerusalén, y él los bautizaba en el río Jordán, a medida que confesaban sus pecados.

NOTAS FILOLOGICAS

2 Como: la partícula *kathôs*, «como», comienza una nueva frase (cf. Lc 11,30; 17,26; Jn 3,14; 1 Cor 2,9) y apunta a *egeneto*, «se presentó», de 1,4; Taylor 164. La estaticidad del perfecto *gegraptai*, «está/estaba escrito», queda interrumpida por el aoristo de realización.

El primer hemistiquio de la cita: «Mira, envío, etc.», reproduce casi a la letra Ex 23,20a: *kai idou egô apostellô ton aggelon mou pro prosôpou sou* (cf. Mt 11,10). Mal 3,1 está más lejos: *idou egô exapostellô ton aggelon mou*.

Mira, gr. *idou*, deíctico, «he aquí/ahí». En frase alocutiva puede traducirse por el imperativo «mira», según la raíz verbal de la que procede (*eidon*); la diferencia en Mc entre *ide* e *idou* está en que el primero reclama la atención del interlocutor sobre algo, mientras el segundo hace destacar la cosa misma; cf. Mateos, *Marcos* 13 § 71.

mensajero, sentido primario del gr. *aggelos*, cf. Bauer, s.v. 1; Lc 7,24; 9,52. Es el único lugar donde Mc emplea *aggelos* en el sentido de enviado de Dios (cf. 1,13; 8,38; 12,25; 13,27.32), Taylor 164; G. Kittel, art. *aggelos*, *TWNT* I 82.

El segundo hemistiquio, *hos kataskeuwsei tèn hodon sou*, «él preparará tu camino», inspirado en Mal 3,1, cambia el posesivo de primera persona (Mal 3,1: hebr.

le-panai, gr. *mou*) por el de segunda (*sou*). La llegada de Yahvé anunciada por Mal se verifica en la de un delegado o representante que hace sus veces.

Al mismo tiempo, Mc, o quizá su fuente (cf. Mt 11,10; Lc 7,27), retraduce el hebreo *u-pinnab-derek le-panai* usando un verbo (*kataskeuazô*, «preparar») más cercano al sentido del original que el de los LXX (*epiblepô*, «vigilar/inspeccionar») y sinónimo de *betoimazô* (1,3; hebr. *pannu derek*). Los tres sinópticos adaptan *le-panai* a la segunda persona, Mt y Lc conservando la forma larga *emprosthen sou*, Mc simplificándola (*sou*).

delante de ti, gr. *pro prosôpou sou* = «ante tu rostro», prepos. compuesta (Robertson 621), semitismo equivalente a «ante ti/delante de ti»; cf. Zorell, *prosôpon* 1.b.β; Bauer 1.c.ζ.

él preparará: la oración de relativo con futuro de indicativo (*hos kataskeuasei*) denota cumplimiento cierto.

3 *una voz grita*, gr. *phônê boôntos* (lit. «voz de uno que grita»). En esta construcción, sin verbo introductorio al contenido (p. ej., *legei* o *legousa*) el término *phônê* denota el contenido de la locución que sigue, connotando su sonido. Su traducción más exacta sería «palabras de uno que grita» (cf. Hch 12,22; Zorell, *s.v.* 4). Lo mismo en 1,11 (*phônê ek tôn ouranôn*) y 9,7 (*phônê ek tês nephelês*), siempre con texto explícito de la locución. Sin embargo, para conservar el término «voz», más expresivo, se pasa la denotación personal del participio *boôntos* a la voz misma, que, por metonimia, designa al mismo tiempo a la persona que grita.

desde el desierto, gr. *en tē erēmō*. Cuando la preposición griega *en* señala la localización de un sujeto que ejerce una actividad dirigida a un destinatario con localización diferente, tiene el doble sentido de *en* (esp. «en», localización) y *ek* (esp. «desde», punto de partida de la actividad). La «voz» grita «en el desierto», pero no «para el desierto»; tiene que salvar la distancia entre el desierto y la sociedad (cf. 1,5). Cf. Urbán, «El doble aspecto estático-dinámico de la preposición *en*» 19-23.

del Señor, gr. *Kyriou*, sin artículo, que, como en los LXX, es la traducción de Yahvé (Mc 1,3; 11,9; 12,11.29.30.36.37; 13,20); cf. Kilpatrick, «*Kyrios again*», 216.

4 El texto presenta tres variantes principales:

- egeneto iōannēs baptizôn en tē erēmō kai kēryssôn.*
- egeneto i. ho baptizôn en tē er. kai kēryssôn.*
- egeneto i. ho baptizôn en tē er. kēryssôn.*

Las variantes se deben a la presencia o ausencia del artículo *ho* y de la conjunción *kai*.

Respecto al artículo, su presencia es necesaria para evitar dos contradicciones:

a) la inversión del orden de los hechos (bautizar antes de proclamar el bautismo),
b) el enlace de «bautizando» con la localización «en el desierto», que, por definición, es el lugar sin agua. De hecho, en las tres sucesivas apariciones del verbo «bautizar» hay mención del agua (1,8) o del río (1,5. 9), no del desierto.

La presencia del artículo, que hace del participio un título de Juan, no crea dificultad. La forma *ho baptizôn* se encuentra en Mc (6,14.24), en paralelo con *ho baptizôns* (6,25; 8,28). Por lo demás, la variante articulada está apoyada por buenos cohl (B S L Δ) y, entre los editores, por Tischendorf, Aland, Nestle, Bover; cf. Elliott, *Texts and Studies* 161s.

Por el contrario, la presencia de la conjunción *kai* divide la frase, uniendo el adjunto local «en el desierto» a la primera parte. Dos posibilidades gramaticales se presentan entonces: a) que el artículo determine a ambos participios, formando una larga aposición al nombre de Juan: «se presentó Juan, el que bautizaba en el desierto

y proclamaba un bautismo, etc.» Esta interpretación cae en la misma dificultad de la anterior, por unir el desierto con el bautismo; b) que, siendo el primer participio el título de Juan, el segundo sea independiente y describa su actividad. En tal caso, el adjunto «en el desierto» queda unido al verbo inicial: «se presentó ... en el desierto». El segundo participio (*kērýssōn*), precedido de *kai*, indica una acción sucesiva/durativa respecto a *egeneto* (puntual) y equivale a una forma personal (imperfecto), fenómeno conocido en la lengua, cf. Rom 5,11; Moultou-Turner III 87s, Robertson 1132-35.

La supresión de *kai* crea, en cambio, un paralelo quiástico entre 1,3 (profecía) y 1,4 (cumplimiento). En efecto, a la frase *hoōntos en tē erēmō* corresponde en *tē erēmō kērýssōn*. Esta lectura está apoyada por el cod. B y es adoptada por Nestle, Aland (*Syn.*), Bover, Taylor.

baptizō, intensivo de *baptō*, «sumergir», «mojar» y, derivadamente, «teñir»; ocasionalmente, «sacar agua». En la lengua griega profana, *baptizō*, «sumergir», connota el «hacer perecer». Raro en la época clásica, y en sentido sobre todo metafórico irónico (uso refinado del lenguaje popular), se hace frecuente en la helenística. Su sentido literal es «hundir (un barco)» y, en voz media, «hundirse, irse a pique», en sentido figurado.

El verbo, como el sustantivo abstracto de acción (*baptisma*) tiene un sema de *profundidad* y otro de *desaparición*. Admite dos sentidos, según que el elemento líquido tenga contacto exterior o interior con un objeto. Si el contacto es exterior (objeto que penetra en el líquido y desaparece dentro de él), significa «sumergir», con posible connotación de muerte (agua destructora); si el contacto es interior (líquido que penetra en el objeto y desaparece dentro de él), significa «infundir/mojar/empapar», como la lluvia, con posible connotación de vida (agua fecundante).

Ambos sentidos, conocidos en la lengua griega, aparecen en Mc 1,8: en sentido real, aplicado al agua (sumergir), y en sentido metafórico, aplicado al Espíritu (penetrar/empapar/infundir). Cf. Ez 39,29 (infundir); 1 Cor 3,7-8 (*potizō* = regar); 12,13. En Mc 1,8, la diferencia de construcción (*hydātí, en pneumatí*) podría indicar la diferencia entre uno y otro sentido.

En el judaísmo de lengua griega, *baptizō* y *baptismos* se refieren a lavados rituales, sin sentido de muerte. La voz medio-pasiva, *baptizesthai, baptisthēnai*, significa una inmersión hecha por uno mismo, quizá con testigos, pero sin ayuda ajena.

En el mundo judío, el agua, en particular el mar, era símbolo del sheol, del Hades o reino de la muerte, cf. Sal 18/17,5s; 69/68,3; Jon 2,3s; Job 26,5s.

Como contradistinto del *baptismos* (baño o lavado ritual) judío (Mc 7,4; Heb 6,2; 9,10), el NT utiliza el término *baptisma*. Se trata probablemente de un neologismo, que se aplica al bautismo conferido por Juan (13 veces) y al bautismo cristiano (4 veces, cf. Rom 6); *baptisma, baptizō*, asociados al agua, recuperan el sentido de muerte, como se ve por el uso frecuente de la metáfora (Rom 6,3-5; Col 2,12), que se supone conocida (Rom 6,3: *ē agnoeite*), hasta el punto de que «la inmersión» (*baptisma*) se usa sin más como figura de la muerte de Jesús y de sus seguidores (Mc 10,38s; Lc 12,50).

Otra diferencia entre el uso judío y el cristiano es el empleo de *baptizesthai* como pasivo, suponiendo que otra persona no es sólo testigo, sino que ejecuta la inmersión (*hypo*, cf. Mc 1,5. 9; *Didakhe* 7,4: *ho baptizōn kai ho baptizomenos kai ei times alloi dýnantai* [testigos]). Cf. J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology* 40-56.

metanoia, abstracto de acción (sólo aquí en Mc), puede corresponder a los infinitivos *to metanoein*, durativo (= enmendarse, enmienda) o *to metanoēsai*, puntual (= arrepentirse, arrepentimiento). El análisis semántico muestra que *metanoēsai* contiene dos grupos de semas: 1) cambio de mente (cambio de principios/valores)

y 2) cambio de conducta (cambio de praxis). La relación entre los dos grupos es la de hecho-consecuencia. El cambio de mente, concebido como puntual, da comienzo a una adhesión permanente a nuevos principios, que se traduce establemente en la manera de obrar.

metanoëo incluye, pues, un aspecto manifestativo (lo interior se manifiesta en lo externo y verificable). De ahí el uso diversificado del aoristo y del presente. El aor., puntual, denota el cambio de mente (ruptura/renuncia a los principios del pasado, «arrepentimiento»), mientras el presente, durativo, denota su consecuencia estable, el cambio de conducta («enmienda»). es decir, respectivamente, «detestación de un acto o modo de proceder pasado» y «ruptura con un modo de proceder». La conexión entre «bautismo-inmersión» y «arrepentimiento-enmienda», que funda el simbolismo, se establece por la convergencia entre el sema *muerde*, propio del bautismo, y el sema *ruptura*, perteneciente al arrepentimiento-enmienda (relación manifestativa). La ruptura con el pasado se expresa con el símbolo de «muerte», adquiriendo así el sema de «radicalidad/definitividad».

En conexión con un acto puntual como *ebaptisthêsan*, *metanoia* se puede traducir como «arrepentimiento». Sin embargo, el sema de «definitividad» proyecta el acto puntual hacia el futuro, es decir, hacia el cambio de conducta («enmienda»). Además, las dos veces que aparece *metanoëo* en Mc (1,15; 6,12) está en presente, con el sentido de «enmendarse, enmienda», por lo que es preferible esta traducción. Cf. Mateos, *Aspecto* §§ 308-315.

Es importante notar que el correspondiente hebreo de *metanoëo* no es *šub* («convertirse»), sino *nibam* («arrepentirse/enmendarse»). Por eso, sólo *metanoëo* se aplica a Dios para indicar un cambio de mente (Jon 3,9; Jl 2,13; Zac 8,14; Jr 18,8.10). La diferencia entre ambos verbos queda indicada por su yuxtaposición (Jl 2,14; Hch 26,20). Véase A. Tosato, «Per una revisione degli studi sulla *metanoia* neotestamentaria»: *RBibIt* 23 (1975) 3-45.

para el perdón de los pecados, gr. *eis aphesin hamartiôn*: el genitivo es objetivo: «(Dios) perdona/cancela los pecados» si se cumple la condición, la *metanoia*. El término *bai hamartiai*, «los pecados» (siempre en plural), aparece en Mc solamente en esta perícopa (1,5) y en la del paralítico (2,5.7.9.10). Para *aphesis/apbiêmi* véase 2,5, nota fil.

5 *Fue saliendo*, gr. *exeporeueto*, que denota una salida continua, ininterrumpida; véase Mateos, *Aspecto* § 204.

todo el país judío, gr. *pasa bê Ioudaia kbôra*. El término «Judea» puede referirse a la región meridional de Palestina o bien a la nación entera; Bauer, s.v. 2; *kbôra*, por su parte, puede designar una comarca, región o país (Bauer, s.v. 1; Liddell, S.-J., v. 1.1). Una expresión semejante (*pasa bê kbôra rês Ioudaias*) se encuentra en Hch 26,20, referida a la nación judía (cf. Hch 10,39).

En el texto de Mc la expresión denota todo el país judío (cf. 5,1.10, del país de los gerasenos; Hch 16,6 y 18,23: *bê Galatikê kbôra*). De lo contrario, la labor de Juan no sería una preparación a la de Jesús, pues la actividad de éste no va a ejercerse en Judea, sino casi exclusivamente en Galilea (cf. 1,14). Además, Juan anuncia que el que viene va a bautizar con Espíritu Santo a los mismos que él ha bautizado con agua (1,8); el bautismo de Juan no puede estar restringido, por tanto, a los habitantes de la región de Judea. Es la única vez que Mc usa la expresión «el país judío»; el término «Judea», sin más determinación, designa en Mc la región del sur (3,7b; 10,1; 13,14). A la acepción «país judío» (*bê Ioudaia kbôra*) corresponde la denominación «los judíos» (*hoi Ioudaioi*: 7,3; 15,2.9.12.18.26), cf. Mateos, *Los Doce*, nota 414 bis.

todos los rectos de Jerusalén, gr. *hoi biernsolymitai pantes*, lit. «los jerosolimita-

nos todos», contrasta con la expresión anterior, pues, en paralelo con ella, se podía esperar *pasa Hierosolyma* (cf. Mt 2,3). Sin embargo, en Mc 11,31 se afirma que los dirigentes (cf. 11,27) no hicieron caso de la predicación del Bautista. La expresión de Mc se refiere, pues, al pueblo como contradistinto de los dirigentes, como en el caso de Jn 7,25: *tines tôn hierosolymitôn*, contrapuesto a 7,26: *hoi arkbontes*.

en el río Jordán, gr. *en tô Iordanê potamô*, única vez que aparece esta explicitación en Mc y sólo tres veces en los LXX: Nm 13,29, para designar la frontera oriental de la tierra («entre el mar y el río Jordán»); Jos 4,5 y 5,1: el paso del río Jordán como entrada de Israel en la tierra prometida; cf. Pesch I 149. La entrada en la tierra se formula con expresiones como «salir del Jordán» (Jos 4,19) o «pasar el Jordán» (*ibid.* 4,22). El sentido estático de la preposición *en* y la designación «el río Jordán», referencia a la frontera de la tierra prometida, muestran el sentido teológico del bautismo de Juan: su proclamación de la enmienda lleva a la gente hasta el umbral de la tierra (el Reino de Dios, cf. 1,15). La nueva tierra se alcanzará saliendo del país judío; el río Jordán es ahora frontera de la tierra en sentido inverso al del primer éxodo¹.

CONTENIDO Y DIVISION

La perícopa 1,2-5 comienza con la descripción profética de un precursor y de su función preparatoria (1,2-3); a continuación señala la presencia de Juan Bautista y su actividad (1,4-5). Esta consiste en interpelar al pueblo judío, para que responda con un cambio de vida, expresado por el bautismo.

La unidad de esta perícopa aparece por la correspondencia entre las profecías que se citan y su cumplimiento en Juan Bautista. Presenta una construcción simétrica:

- a) promesa de un mensajero eficaz (1,2).
- b) voz del mensajero que exhorta (1,3).
- b') Juan exhorta (1,4).
- a') eficacia de la exhortación de Juan (1,5).

Los vv. 4-5 ofrecen una visión panorámica de la presencia y actividad de Juan. Todo se ve desde lejos, no se oye su voz ni se distingue su aspecto. La perícopa siguiente (1,6-8) presentará su figura en primer plano.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Alusión al éxodo de Egipto en v. 2a (Ex 23,20) y al éxodo de Babilonia en v. 3 (Is 40,3).
2. El texto de Mal 3,1 (v. 2b), en conexión con Mal 3,23s, identifica al mensajero con Elías.
3. Correspondencia de «mensajero/ángel» (v. 2a) con la figura de Juan Bautista (v. 4).
4. «tu camino» (v. 2b) se identifica con «el camino del Señor» (v. 3).
5. «el desierto», lugar simbólico de la vuelta de Israel a la fidelidad a Dios (Os 2,16-18).
6. «bautismo/inmersión» (v.4), símbolo de muerte (nota fil).
7. «fue saliendo» (v.5), verbo utilizado para designar el éxodo de Egipto: Ex 13,4,8; Dt 11,10; 23,5; 24,9; 25,17; Jos 2,10.
8. «río Jordán» (v. 5, única vez en Mc), expresión que alude a Nm 13,29; Jos 4,5; 5,1, donde señala la frontera de la tierra prometida (nota fil.).

¹ «Cruzar el Jordán» equivale a «entrar en la tierra prometida», cf. Dt 9,1; 11,31; 12,10; 27,2.4.12; 31,13; 32,47; Jos 1,2.11.14-15; 3-4.

Promesa de un mensajero eficaz

2 *Como estaba escrito en el profeta Isaías: «Mira, envío mi mensajero delante de ti; él preparará tu camino».*

Bajo el nombre del profeta Isaías reúne Mc dos textos distintos: el primero (1,2) está tomado de Ex 23,20, aunque su final revela el influjo de Mal 3,1; el segundo (1,3) está efectivamente tomado de Is 40,3. La yuxtaposición de los dos textos bajo un título sigue la costumbre judía del tiempo de no citar un pasaje profético sin apoyarlo en un texto de la Ley², del que se consideraba comentario. Mc utiliza este recurso para interpretar la figura y actividad de Juan (1,2.4: «Como estaba escrito ... se presentó Juan»). Al mismo tiempo, las citas bíblicas ofrecen datos sobre otro personaje, del que el primer mensajero será precursor, y que se identificará con Jesús (1,1).

Comparando el texto de Mc 1,2 con la traducción griega del AT (LXX) se aprecia que Mc 1,2b («Mira, envío mi ángel/mensajero delante de ti») reproduce casi exactamente el texto de Éx 23,20 («Mira, yo envío mi ángel [= mensajero] delante de ti», en el camino de Israel hacia la tierra prometida). La frase siguiente (Mc 1,2c: «él preparará tu camino») está por el contrario más cerca de Mal 3,1b que del texto del Exodo (nota fil.)³; sin embargo, Mc cambia el destinatario (Mal 3,1: «y preparará el camino ante mí»; Mc 1,2c: «preparará tu camino»); es decir, para Mc, el camino de Dios se realiza en el de Jesús.

En el texto de Ex 23,20 + Mal 3,1, tal como está citado en Mc 1,2⁴, Dios se dirige a un personaje innominado que, por lo expresado en el título de la obra (1,1), se identifica con Jesús, Mesías Hijo de Dios⁵. Dios lo informa de que un mensajero suyo va a prepararle el camino. Se habla de «tu camino», un camino determinado, implicando una meta perfectamente definida en la mente del que habla y conocida

² Cf. A. Farrer, *A Study in St. Mark*, Westminster 1951,55: «Los profetas no se leían en la sinagoga sino como comentarios de la Ley, y S. Marcos, siguiendo la costumbre, coloca antes del texto de Isaías el texto de Moisés que más sencillamente le corresponde y del cual podía considerarse comentario ... coloreando el texto de Ex 23 con Mal 3,1». Al seguir esta costumbre muestra Mc su familiaridad con los usos de la sinagoga; este hecho permite deducir el origen judío del evangelista.

³ Ex 23,20 LXX dice así: «Mira, yo envío (*apostellô*) mi ángel/mensajero delante de ti para que te guarde en el camino y te introduzca en la tierra que he preparado». Mal 3,1 LXX: «Mira, envío (*exapostellô*) mi ángel/mensajero, y vigilará (*epiblepsetai*) el camino delante de mí».

⁴ La misma combinación de citas aparece también en Mt 11,10 y Lc 7,27; Taylor 164. El texto de Is 40,3 es el núcleo de este conjunto de citas, Pesch I 144.

⁵ Cf. Pesch I 146: la combinación de Mal 3,1 con Ex 23,20 transforma la cita compuesta en una alocución de Dios al Mesías, del que Elías era considerado precursor.

por el personaje a quien se dirige. Este camino es un éxodo (Ex 23,20), es decir, supone la liberación colectiva de un estado de opresión y la llegada a una tierra prometida, prevista en el plan divino. El Mesías no actuará al azar. Se va precisando el sentido de «la buena noticia»⁶.

Al mismo tiempo, conforme al texto de Mal 3,1, que se conecta con Mal 3,23s, el mensajero se identifica con el profeta Elías, precursor de la llegada del Mesías⁷; la misión de este «ángel» o mensajero precursor queda así caracterizada como un juicio contra los defraudadores, explotadores y opresores, para que el pueblo, volviendo a la rectitud de vida, restablezca su relación con Dios (Mal 3,1ss). La figura del ángel/mensajero de Mc 1,2 se identificará en 1,4 con Juan Bautista; es, pues, una figura humana.

Voz del mensajero que exhorta

3 *una voz grita desde el desierto: «Preparad el camino del Señor, enderezad sus senderos».*

El texto siguiente (1,3: «una voz grita»/«palabras de uno que grita», nota fil.) está efectivamente tomado de Is 40,3. Introduce un cambio de escena. Sin transición, el mensajero anunciado se hace presente y eleva su voz, localizado en un desierto; su misión (1,2: «preparad el camino») no se realiza por la imposición o la violencia, sino por la exhortación («Preparad»).

También esta cita, que se refería en el profeta a la salida de Babilonia, anuncia un éxodo: será el definitivo, porque va guiado por Dios mismo; pero «el camino del Señor» (Yahvé) queda identificado con el camino del Mesías (1,2: «tu camino») ⁸, que asume un papel divino: él llevará a cabo lo que, según la profecía, había de ser obra de Dios ⁹.

⁶ Al verificarse estas profecías con la aparición de Juan Bautista (1,4), el antiguo anuncio se convierte en hecho presente («envío»). La llamada de atención inicial («Mira»), recupera su fuerza, reclamando la atención del interlocutor (el Mesías) sobre la llegada del mensajero. Las palabras («delante de ti, tu camino»), antes escritas, pasan a ser habladas: el Mesías conoce su misión y la llegada del precursor. Se le asegura también de la eficacia de la misión de éste: «él preparará tu camino».

⁷ Cf. Manicardi, *Il cammino*, 152. Para la aplicación del título «el Señor» (de los LXX) a Jesús, cf. F. Hahn, *Hobeltsteln*, 118; Pesch I 144; Mateos, *Los «Doce»* § 519.

⁸ En una interpretación rabínica, «el Día de Yahvé» (Mal 3,23), del que Elías sería precursor, era para los rabinos una denominación del Mesías, Strack-B. I 950; cf. Le Déaut, *La Nuit Pascale* 298.

⁹ Los rabinos interpretaban en sentido mesiánico el texto de Is 40,3; cf. Strack-B. I 968; Taylor 165. También la comunidad de Qumrán aplicó el texto de Is 40,3 a su propia existencia (interpretada escatológicamente) en el desierto, Pesch I 144s.

La voz grita desde el desierto, el lugar estéril y deshabitado, separado de la civilización y de la vida social. Desde Oseas (2,16-18), el desierto, lugar del éxodo, era símbolo de la fidelidad de Israel a Dios.

Desde ese desierto se exhorta a la sociedad a un cambio de vida. La exhortación se hace en plural, «preparad, enderezad», señalando a todos un mismo cometido: la sociedad entera es responsable de la injusticia que en ella existe y debe rectificar. El Señor que viene podrá alcanzar su objetivo si los oyentes responden al llamamiento del que grita. La salvación no es cosa de Dios solo, ni tampoco del mensajero: todos han de poner su parte.

Este texto profético, que se aplica a Juan, lo muestra como precursor del Mesías y anunciador de un nuevo éxodo liberador; en su misión se resume la función de todo el AT, «preparad el camino del Señor». Juan prepara la misión del Mesías invitando a Israel a cambiar de vida («enderezad»). El Mesías, Jesús, ha de llevar a término el éxodo definitivo que conducirá a la nueva tierra prometida. Su obra será la de Dios mismo.

Exhortación de Juan

4 *se presentó Juan Bautista en el desierto proclamando un bautismo en señal de enmienda, para el perdón de los pecados.*

Juan Bautista es el ángel/mensajero anunciado y la voz que grita. Al ser enviado por Dios, su voz es la de un profeta, y su presencia y pregón equivalen a una intervención divina en la historia.

Juan entra en la narración como un personaje conocido, pero únicamente por su nombre (Juan) y actividad (el Bautista); no se menciona su origen, familia ni profesión. Su figura no suscita el interés de Marcos más que en cuanto ejecutor de la misión para la que Dios lo enviaba. «El Bautista» será su título (1,4; 6,14.24.25)¹⁰.

Como la voz anunciada (1,3), Juan proclama desde el desierto: se mantiene fuera de las estructuras sociales, lo mismo políticas que religiosas. Pero, además, dado el paralelo que establecían los rabinos entre Moisés y el Mesías, se relacionaba «el desierto» con la expectación mesiánica¹¹, y se había idealizado la época del desierto identificándola con el tiempo de la fidelidad de Israel a Dios¹². Nada tiene, pues, de extraño que los líderes de los movimientos renovadores,

¹⁰ *ho baptizón* (1,4; 6,14.24) es casi sinónimo de *ho baptistés* (6,25; 8,28), pero realza el carácter de acción, Taylor 165.

¹¹ Para los rabinos, la liberación efectuada por Moisés era tipo de la que habría de realizar el Mesías. De ahí que se hablara «del éxodo del Mesías»; cf. Trevijano, *Comienzo* 38s.

¹² Cf. Os 2,14-15.

mesiánicos o proféticos, que surgieron en aquel tiempo lanzaran su proclama situándose en el desierto ¹³.

El objetivo de la misión de Juan era la reconciliación con Dios («el perdón de los pecados»). Para obtenerla, la religión judía ofrecía medios, entre ellos los sacrificios de expiación. Juan no los toma en consideración e invita a un gesto simbólico: el bautismo en el río ¹⁴. El mensajero de Dios prescinde de la institución religiosa.

En este contexto, «bautismo/bautizar» significan «inmersión/sumergir» (nota fil.) y están asociados a la idea de muerte. En los evangelios, «la inmersión» o bautismo se utiliza como metáfora de la muerte de Jesús (Mc 10,38s; Lc 12,50). Sobrevive en el bautismo el concepto de agua destructora ¹⁵.

Dejando aparte el baño como rito de purificación legal (Lv 14,8; 15,16.18) ¹⁶, el bautismo o inmersión se usaba en el judaísmo como símbolo de un cambio decisivo en la vida, tanto religiosa como civil. El simbolismo subyacente era el de morir a un estado anterior para empezar una vida diferente. Existía, por ejemplo, la inmersión/bautismo, que indicaba el paso de la esclavitud a la libertad ¹⁷. Para los prosélitos del judaísmo significaba el abandono de las prácticas y creencias paganas y la adhesión a las judías ¹⁸. En estos casos, el bautismo expresaba un cambio de lealtades o de dueño, especificado por la circunstancia.

A la luz de este significado del bautismo/inmersión se entiende el bautismo de Juan, asociado a la enmienda. La inmersión, símbolo de muerte, es expresión máxima de ruptura; muestra la voluntad del hombre de sepultar su pasado pecador (1,5: «confesaban sus pecados»). De este modo indica cada uno que rompe definitivamente con su conducta anterior injusta para emprender una vida nueva (nota fil.): el acto exterior manifiesta el cambio interior de actitud y se convierte en compromiso público de enmienda ¹⁹.

Es decir, Juan no se limita a exhortar a un arrepentimiento privado, pide que cada uno se reconozca públicamente cómplice de la injusticia.

¹³ Hch 21,38, cf. 5,36-37; Fl. Josefo, *Bell. Iud.* II 13,4.

¹⁴ Para *kēryssein baptisma*, expresión poco común, cf. LXX *kēryssein nēsteian* (2 Cr 20,3; Jon 3,5), Pesch I 147.

¹⁵ Sal 18/17,5s; 42/41,8; 69/68,3; Is 43,2; Jon 2,3s; Job 26,5s. Cf. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* 11.

¹⁶ Para las abluciones rituales y los baños de pureza, sea en el AT como en el judaísmo, véase Perrot, *Jesús y la Historia* 82-82.

¹⁷ Cf. J. Jeremias, *Jerusalén* 332; Leipoldt-Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento* I 323.

¹⁸ En particular sobre el baño de los prosélitos, Leipoldt-Grundmann, *Ibid.*; George-Greloi, *Introduzione* 80. En Jerusalén solía practicarse en la piscina de Siloé, Jeremias, *Ibid.*

¹⁹ Cf. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* 14: no es el rito del agua el que obtiene el perdón, sino la *metanoia*.

ticia y exteriorice su ruptura con ella. No centra su denuncia en la injusticia o corrupción de las instituciones; se dirige a todo Israel, a la sociedad entera y a cada uno de sus miembros; no deja que se descargue la culpa de la injusticia en otros: cada uno ha de reconocer la parte de culpa que le corresponde y rectificar la mala conducta propia.

Con su exhortación se inserta Juan en la tradición profética de Israel. La promesa de borrar los pecados se encuentra, p. ej., en Is 1,16-18, aunque usando lenguaje religioso: «Lavaos, purificaos (acciones rituales judías), apartad de mi vista vuestras malas acciones; cesad de obrar mal y aprended a obrar bien...; aunque vuestros pecados sean como púrpura, blanquearán como nieve».

Este texto de Isaías define exactamente el significado de la enmienda: cesar de obrar mal y aprender a obrar bien. De hecho, el término griego para «enmienda» denota un cambio de actitud hacia los demás, que se traduce en un cambio de conducta (nota fil.). No contiene referencia a Dios, sino al hombre; en eso difiere de la «conversión», que implica la vuelta a Dios²⁰. Como en el texto de Isaías, para perdonar los pecados pide Dios el cambio de actitud hacia el hombre.

Por eso el texto no necesita explicitar la calidad de los «pecados»; dada la tradición profética anterior, se da por sabido que «pecado» significa injusticia, daño habitual e intencionado al prójimo, especialmente a los más débiles²¹.

Es decir, el término «pecados»²² no denota acciones meramente

²⁰ Véase el artículo de Tosato citado en la nota filológica.

²¹ La llamada al cambio de conducta es el tema central de los discursos proféticos al pueblo; cf., entre otros, Am 3,9s; 5,7-12; Miq 3,1-12; 6,8s.16; 7,1-6. He aquí algunos textos de los dos profetas citados por Mc al principio (v. 2a):

En Malaquías, el pecado es, en primer lugar, el culto insincero y falsificado. Acusa a los sacerdotes que hacen de la Ley un obstáculo para muchos, por no cumplirla ellos mismos y por ser parciales en aplicarla, poniéndola al servicio de sus propios intereses (1,6-14; 2,4-9). También el pueblo es culpable por injusto (3,5), por mezquino con Dios (3,9) y por subvertir los valores morales (3,14s). En suma, sacerdocio y pueblo son culpables de menosprecio de Dios (= falta de amor/fidelidad) y de injusticia con el prójimo (falta de amor mutuo).

Véase un texto de Malaquías, donde Dios se dirige al pueblo (3,5): «Os llamaré a juicio, seré testigo exacto contra hechiceros y adúlteros (cf. 2,10-16) y contra los que juran en falso, contra los que defraudan el salario al obrero, oprimen a viudas y huérfanos y hacen injusticias al forastero, sin tenerme respeto».

En Is 1,10-18, el pecado consiste en las enormes injusticias («manos llenas de sangre») que se encubren bajo un culto exterior, rechazado absolutamente por Dios. El remedio al pecado es hacer justicia a los débiles (1,16-18). En 5,8-25 denuncia el profeta el acaparamiento de la propiedad, la vida disipada (vv. 8-10), la tergiversación de los valores morales (v. 20), la corrupción y la injusticia (v. 22s). En 59,1-8 enumera los pecados que separan de Dios al pueblo: sangre, crímenes, mentiras, maldades, injusticias, violencia, desprecio del derecho. Véase también 58,1-12.

²² Mc emplea el término solamente en este pasaje (1,4,5) y en 2,5ss, en ambos casos refiriéndose a un pasado no cristiano.

ocasionales, que se designan en Mc con otros términos²³, sino las que se derivan de una mala actitud hacia los demás y necesitan, para ser corregidas, un cambio de actitud («arrepentimiento») y de conducta («enmienda»). El bautismo/inmersión, sepultura simbólica del pecado, subraya lo radical de la enmienda, expresando su carácter irrevocable.

Juan promete el perdón divino a los que cambien de actitud hacia el prójimo. No hay amistad con Dios sin amistad con el hombre. «Preparad el camino del Señor» (1,2-3) significa, por tanto, abandonar la práctica de la injusticia.

Eficacia de la exhortación de Juan

5 Fue saliendo hacia él todo el país judío, incluidos todos los vecinos de Jerusalén, y él los bautizaba en el río Jordán, a medida que confesaban sus pecados.

La predicación de Juan tiene enorme resonancia. Se produce un movimiento de masas procedentes de toda Palestina (nota fil.), incluida la capital.

El verbo «salir», utilizado por Mc, se usa en el AT para designar el éxodo de Egipto²⁴. Como lo anunciaban los textos citados antes por Mc (1,2-3), el pregón de Juan provoca un éxodo (cf. 1,2-3). La tierra de opresión de donde parte este éxodo es precisamente el país judío²⁵, con su capital, Jerusalén, lugar del templo²⁶ y sede de las instituciones religiosas y políticas.

El desierto donde actúa Juan y la sociedad judía están, pues, contrapuestos. Para encontrar el perdón hay que alejarse de esa sociedad y sus instituciones, representadas por Jerusalén: la religión y el culto oficial no reconciliaban con Dios, por no sanar la injusticia existente. Con su respuesta al pregón de Juan, el pueblo mismo reconoce implícitamente la inautenticidad del culto y la ineficacia de la Ley. También los habitantes de la capital acuden a Juan: el desierto está más cerca de Dios que el templo.

La gente ha tomado conciencia de la situación en que vive. La voz

²³ Cf. Mc 3,28s: *bamartêmata*, *blasphêmiai*; 11,25: *paraptômata*.

²⁴ Gr. *ekporeuomai*: Ex 13,4,8; Dt 11,10; 23,5; 24,9; 25,17; Jos 2,10.

²⁵ A la muerte de Agripa I, que reinó sobre toda la nación (41-44 d.C.), la provincia romana de Judea abarcó casi todos los territorios poblados por judíos, incluidas Galilea y Perea. Aunque partes de Perea y dos ciudades de Galilea fueron añadidas por Nerón al reino de Agripa II (54/55 d.C.), que había heredado el territorio de Filipo (Traconítide, Galaunítide y Batanea), la provincia romana de Judea comprendió, hasta el tiempo de Adriano, la mayor parte de Palestina; cf. *The Herodian Period* 125-177.

²⁶ El templo será calificado por Jesús de «cueva de bandidos» (11,17).

del mensajero ha despertado la conciencia del pecado. La respuesta masiva indica que la injusticia invadía la sociedad a todos sus niveles. La sociedad judía se reconoce culpable en cada uno de sus miembros.

Van hacia Juan, no como comunidad organizada, sino como totalidad anónima, donde los vínculos sociales no tienen vigencia. Son una masa de individuos que sienten colectivamente su condición pecadora («confesaban sus pecados») y la necesidad de reconciliarse con Dios.

La vasta respuesta suscitada por la llamada de Juan da al fenómeno gran importancia social. El carácter público de la ruptura revelaba a cada individuo el enorme descontento que reinaba. De una situación de conformismo se pasa a un anticonformismo de masa, que experimenta la necesidad de un cambio, de una salvación. Así prepara Juan el camino del Mesías.

«Juan los bautizaba en el río Jordán». Es innegable la importancia que tuvo el Jordán en la historia de Israel, como frontera que hubo de atravesar para entrar en la tierra prometida. En el Jordán sucedió lo mismo que en el mar Rojo: las aguas se retiraron para permitir el paso del pueblo (Jos 3). El Jordán señala, por tanto, el final de un éxodo, anuncia el don de la tierra, meta de la liberación. Este sentido está indicado en el texto de Mc por la fórmula «el río Jordán» (única vez en el evangelio), que se encuentra sólo en tres pasajes del AT (Nm 13,29; Jos 4,5; 5,1), señalando la frontera de la tierra prometida (nota fil.).

El hecho de que el pueblo salga del país judío para acercarse al Jordán, donde Juan bautiza, indica la opresión que existe en la sociedad judía: la que fue tierra prometida se ha convertido en tierra de opresión, en paralelo con el antiguo Egipto. La nueva tierra prometida se encuentra fuera de los límites de Israel, pues el río constituye la frontera que separa a Israel de las demás naciones (Dt 3,17): el éxodo se realizará a la inversa del antiguo; no se pasará el Jordán para entrar en la tierra de la antigua promesa, sino al revés: Israel tiene que salir de sí mismo, abrirse a un mundo que está fuera de él. Pero Juan, que sitúa al pueblo a la entrada de la nueva tierra («el río Jordán»), no puede hacerlo entrar en ella. Será ésta la misión del Mesías que viene.

Juan no es sólo testigo, sino agente del bautismo. Los que se hacen bautizar por él como respuesta a su mensaje lo aceptan como enviado de Dios y ven en el cambio de vida una exigencia divina.

El mensaje de Juan no ha sido de amenaza, sino de misericordia: Dios quiere cancelar el pasado pecador de quienes se propongan practicar la justicia. Aunque la proclamación de Juan tiene gran reso-

nancia social, atañe sobre todo al individuo. No manifiesta propósito de fundar escuela ni comunidad de ningún tipo; se dirige a todos, para que cada uno cambie de conducta. Ahí termina su misión.

El antiguo éxodo había consistido en la salida del pueblo como tal; en el que anuncia Juan participarán los que respondan a su invitación.

El movimiento popular suscitado por Juan se encuadra dentro de los muchos movimientos mesiánicos o renovadores que hubo en la época ²⁷. En todos ellos, un cabecilla convocaba al pueblo prometiendo un cambio de sociedad, una vuelta a los idealizados orígenes de Israel, confiando ordinariamente en el uso de la violencia armada. El descontento con la situación existente hacía que estas proclamas tuviesen un notable eco en la población. Cuando el cabecilla era apresado o eliminado, como sucedía siempre, el movimiento se disolvía como la sal en el agua ²⁸.

Sin embargo, tal como lo presenta Mc, hay una notable diferencia entre la predicación de Juan y las arengas de los cabecillas habituales. Juan no exhorta a una sublevación contra el orden existente ni promete la ayuda divina para ella. Él mismo no se hace cabecilla del movimiento que suscita. Por el contrario, ataca la injusticia en cada individuo, haciendo comprender la complicidad de todos en la situación existente y la necesidad de un cambio personal, previo e indispensable para el cambio social.

²⁷ El gran efecto de la proclamación de Juan está atestiguado por Fl. Josefo, *Ant.* 17,5,2. Según este autor, Herodes temía una revuelta mesiánica en el desierto a partir de la predicación de Juan: cf. Pesch I 148,151. Para la referencia de Fl. Josefo a Juan Bautista, véase Taylor 169s.

²⁸ Para los movimientos bautistas en el siglo I, cf. Ch. Perrot, *Jesús y la historia* 91-95. «En Palestina los ritos de pureza acentuaban cada vez más la separación entre las diferentes categorías socio-religiosas. ... la clase de los pecadores y la del «pueblo del país», no afilados a las ligas de pureza, veían que se alejaban de ellas las fuentes de salvación. ... El rito bautista de salvación se dirigía a todos y era accesible a todos, por encima de todas las barreras de pureza», *Ibid* 91.

II. Mc 1,6-8: *Juan, precursor* (Mt 3,4.11-12; Lc 3,15-17; Jn 1,24-27.29-34)

⁶Juan iba vestido de pelo de camello, con una correa de cuero a la cintura, y comía saltamontes y miel silvestre. ⁷Y proclamaba:

—Llega detrás de mí el que es más fuerte que yo, y yo no soy quién para agacharme y desatarle la correa de las sandalias. ⁸Yo os he bautizado en agua, él os bautizará con Espíritu Santo.

NOTAS FILOLOGICAS

⁶ *iba vestido*, gr. *ên ... endectymenos*, impf. perifrástico; la duración que indica está en relación de simultaneidad con la estancia en el desierto, inaugurada en 1,4 por *egeneto*.

⁷ *Y proclamaba*, gr. *kai ekêryssen legôn*; el imperfecto *ekêryssen* implica un auditorio, y su duración se comensura con la del imperfecto anterior, *ebaptizonto* (1,5), mostrando la inseparabilidad del bautismo y del anuncio del que llega. Este pregón de Juan completa, pues, el primero (1,4: *kêryssôn*), invitación a la que respondía el pueblo (1,5: *exeporeueto*). Se trata ahora del anuncio que hace Juan a los que sucesivamente se van bautizando, presentando su bautismo como preparación a otro superior.

fuerte, gr. *isêhyros*. Este término, ya en Demóstenes (Or. 56,48) y en Polibio (Hist. 24,9,8), es sustituto casi técnico del adjetivo *kyrios*, para designar actos jurídicos, leyes o acuerdos, como «válidos/eficaces». Véase P. Proulx-L. Alonso Schökel, «Las sandalias del Mesías Esposo»: *Bib* 59 (1978), 1-37.

yo no soy quién, etc., gr. *ouk eimi bikanos ... autou*, incorporación pleonástica del antecedente en una oración relativa; cf. 7,25; en 13,19, con *boia ... toiautê*. Uso de la koiné y LXX, cf. 2 Mac 12,27; cf. Black, *Approach* 101s; Robertson 722.

desatar la correa de las sandalias, gr. *lysai ton himantia tôn hypodêmatôn*. Los verbos «desatar (la correa)» y «quitar (las sandalias)» (hebr. *hls*) pueden ser causativos: «hacer desatar», «hacer quitar» (Josefo, *Antiq.* 5,334s), pues de hecho era la mujer la que lo hacía (*ibid.* 5,318-336), y podía hacerlo por orden del pariente que sustituya al antiguo marido. Se usaba indiferentemente «la sandalia» y «las sandalias». La expresión griega *oukêh bikanos*, «jurídicamente incapaz», podría traducir el arameo *lu m'kyl*. El verbo *hls* (gr. *lysai*) significaba la entera ceremonia de someter al descalce; véase Proulx-Alonso, *art. cit.*

⁸ *yo os he bautizado*, gr. *egô ebaptisa hymas*. Siendo *baptizó* *lexRes*, su aoristo

es efectivo, da la acción por terminada (Moulton-Howard II 458s; Robertson 842; Mateos, *Aspecto* § 367ss); las palabras *egō ebaptisa* pertenecen al anuncio hecho sucesivamente por Juan a los se van bautizando (correspondencia de *ebaptizonto* y *ekēryssen*). No hace falta explicarlo como presente, recurriendo al perfecto arameo subyacente (Black, *Approach* 128s).

en agua, gr. *hydatt* (lect. var. *en hydatt*). Sin preposición, en Lc 3,16; Hch 11,16; con prepos., en Mt 3,11. El segundo miembro, *en pneumatī bagīō*, lleva la prepos. en todos los codd. griegos. En ambos miembros el sentido es instrumental (= con), pero la diferencia de construcción puede indicar que, en el primer caso, *baptizō* está usado en sentido propio, en el segundo, en sentido figurado. Para los sentidos de *baptizō*, véase nota fil. a 1,4.

con *Espíritu Santo*, gr. *en pneumatī bagīō*. La posición predicativa del adjetivo «santo» pone en primer plano la actividad del Espíritu («santificador»). La posición atributiva (*en bagīō pneumatī*) habría acentuado su cualidad («santo»).

CONTENIDO Y DIVISION

Esta perícopa, central del tríptico, presenta un primer plano de Juan, en contraste con la panorámica de 1,4s: se perciben detalles de su persona (vestido y alimento) y se oye su voz. Evidentemente, el vestido y la dieta de Juan (1,6) no son cronológicamente posteriores a los bautismos, explican cómo «se presentó» en el desierto (1,4). La descripción no supone, pues, un avance en la línea del tiempo, sino un acercamiento del punto de visión, que amplifica y precisa 1,4-5. La vuelta atrás para percibir de cerca la escena precedente está indicada gramaticalmente por la repetición del sujeto («Juan») en un texto donde el simple verbo en singular se habría referido necesariamente a él.

Temáticamente, la perícopa tiene una perfecta unidad. El modo de vestir presenta a Juan como un segundo Elías (2 Re 1,8), precursor de la llegada de Yahvé (Mal 3,23s); a continuación, Juan mismo se declara precursor (1,7s). La estructura es paralela:

1,6: Juan, nuevo Elías.

1,7-8: Juan, precursor del que llega.

En 1,2-5 aparecía Juan como punto de convergencia del AT y primera etapa en el cumplimiento de los dichos proféticos: el pasado apuntaba a Juan. En 1,6-8 se presenta, en cambio, como anunciador y precursor: el pasado, a través de Juan, se abre al futuro, mira a la etapa definitiva.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Vestido de pelo (v. 6), cf. Zac 13,4, de los profetas.
2. «una correa de cuero» (v. 6), cf. 2/4Re 1,8, de Elías.
3. «desatar las sandalias» (v. 7), en relación con la ley del levirato (nota fil.).
4. Doble significado del verbo «bautizar» (v. 8) (nota fil. a 1,4).

Juan, nuevo Elías

6 *Juan iba vestido de pelo de camello, con una correa de cuero a la cintura, y comía saltamontes y miel silvestre.*

Juan aparece como un hombre no integrado en su sociedad, despreciador de las convenciones. Así lo demuestra el lugar asocial donde se establece (el desierto), la ausencia de todo rasgo identificador que lo relacione con sus contemporáneos (lugar de origen, familia, profesión), su manera de vestir y su alimento.

El vestido de pelo había sido usado por los profetas (cf. Zac 13,4) ¹. La mención de la correa de cuero alude a 2/4 Re 1,8, donde aparece como rasgo distintivo de Elías. En cierto sentido, pues, Mc identifica a Juan con Elías, el precursor del día del Señor (Mal 3,23), precisando el sentido de la cita de Mal 3,1 (Mc 1,2: «él preparará tu camino»). La sobriedad de las alusiones de Mc se explica por la diferencia entre la misión que Malaquías atribuye al mensajero, preparar el terrible día del juicio del Señor (Mal 3,19-21.23s), y la de Juan, que no anuncia un juicio, sino el perdón y la llegada del dador del Espíritu.

El alimento de Juan no era insólito en su tiempo. Los saltamontes se vendían en el mercado y solían comerse salados y con pan ². La miel silvestre podía proceder de abejas salvajes o ser un jugo de naturaleza vegetal, como de las palmeras datileras ³ o de los higos ³. La dieta de Juan no era, por tanto, desacostumbrada para sus contemporáneos ni propia de un asceta; es la de un nómada que vive sobre el terreno. Indica su independencia y su separación de la sociedad.

La asimilación a Elías, precursor de la llegada de Dios, muestra que en Juan culmina el AT, pero, al mismo tiempo, que representa una etapa preparatoria.

En contraste con la de Elías, la figura de Juan no presenta rasgo alguno de violencia. Su proclamación va a anunciar vida, no muerte ni castigo.

¹ Pesch 1 150: el vestido de piel se indica como característico de profeta también en Mart. 1, 2, 10; cf. Heb 11,37s.

² La bendición que se pronunciaba antes de comer saltamontes pertenecía al mismo género que la usada para el vinagre, frutas, leche y queso; Strack-B. 1 98-101.

³ Cf. Gould 8; Lagrange 7; Lohmeyer 16; Taylor 167.

7 *Y proclamaba: «Llega detrás de mí el que es más fuerte que yo, y yo no soy quién para agacharme y desatarle la correa de las sandalias».*

A medida que bautiza a la gente, Juan se da a conocer como precursor (1,7: «detrás de mí»; cf. 1,2: «delante de ti») ⁴, anunciando la llegada inminente de un personaje superior a él, que el lector identifica con Jesús Mesías (1,1).

En el caso de Elías (Mal 3,22), la motivación para la enmienda miraba al pasado: Moisés y la Ley; Juan prescinde de ese pasado. La motivación que él propone mira, en cambio, al futuro, a la llegada del que bautiza con Espíritu Santo, llegada que, según el texto de Is 40,3 citado por Marcos (1,3), equivale a la de Dios («preparad el camino del Señor»).

Juan describe al que viene por comparación consigo mismo, fijándose en tres aspectos: su calidad («más fuerte»), su dignidad («no soy quién») y su actividad («bautizar en agua - con Espíritu»). Juan se presenta en todo como inferior, deshaciendo cualquier equívoco respecto a su misión.

La expresión «el que es más fuerte que yo» incluye un significado jurídico: «el que tiene más derecho que yo» (nota fil.). Esta expresión y la siguiente: «desatarle la correa de las sandalias», aluden a la ley judía del levirato, cuya finalidad era procurar descendencia al hombre que hubiera muerto sin hijos. La ley prescribía que el hermano o un pariente próximo del difunto se casara con la viuda y que los hijos que nacieran se considerasen hijos del difunto. En caso de que el que «tenía derecho» a casarse con la viuda renunciase a hacerlo, otro le quitaría la sandalia, indicando así que se apropiaba de su derecho y tomaba su puesto (cf. Rut 3,5-11) ⁵.

Aplicando estos datos al texto de Marcos, se descubre una alusión al «nuevo esposo»: Israel, separado de su Dios, era infecundo. No es Juan, sin embargo, el que debe darle la fecundidad. El que tiene derecho a ser «el Esposo», papel exclusivamente divino en el AT ⁶,

⁴ Cf. Manicardi, «Il cammino», 158.

⁵ En Dt 25,4-10 la ceremonia tiene carácter infamante; en el libro de Rut lo tiene de adquisición; véase Proulx-Alonso, «Las sandalias del Mesías-Esposo»: *Bibl* 59 (1978) 28s. En Is 54,1ss aparece el levirato en sentido metafórico, aplicado al pueblo: «Canta de gozo, la estéril que no dabas a luz ... olvidarás el bochorno de tu soledad, ya no recordarás la afrenta de tu viudez, pues el que te hizo te toma por esposa ... Tu redentor es el Santo de Israel, se llama Dios de toda la tierra».

⁶ Cf. Is 54,1ss; Os 2, etc. El tema reaparece a lo largo del evangelio, particularmente en 2,19, donde Jesús mismo aplica a su persona el título de «Esposo». La esterilidad de la antigua alianza está figurada por la higuera sin hijos (11,12ss).

es «el que llega». Se indica así la esterilidad de la antigua alianza y se insinúa la constitución de un nuevo pueblo, cuyos miembros han de dar su fidelidad al que, como nuevo Esposo, asume el puesto de Dios y realiza su presencia.

De hecho, la respuesta de masas al pregón de Juan denuncia el fracaso de las antiguas instituciones. Por otra parte, la alusión a una nueva alianza no era del todo sorprendente para los contemporáneos de Juan; había sido anunciada por Jeremías (31,31-34): «Mirad que llegan días ... en que haré una alianza nueva con Israel y con Judá ... Meteré mi Ley en su pecho escribiéndola en su corazón, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo»⁸.

La gente podía esperar que Juan, que había despertado la conciencia de la injusticia y hecho patente la situación de la sociedad, asumiera el papel protagonista en la nueva alianza. Por eso el anuncio de Juan incluye una protesta: «yo no soy quién». Desengaña a la gente presentándose como mero precursor.

Las expresiones de Juan («el que es más fuerte que yo», «yo no soy quién») revelan que él no está llamado a fundar un nuevo pueblo; su tarea se limita a preparar el terreno al que llega. Su pregón mira al individuo. El que llega, en cambio, tiene por misión establecer una alianza⁹, entra en el nivel social. Como se verá inmediatamente, la diferencia de «fuerza» entre Juan y el que llega está en que Juan dispone sólo de agua, mientras el que llega dispone del Espíritu de Dios, que es la fuerza divina.

No pronuncia Juan el título «Mesías», tan arraigado en la tradición y ya dado por Marcos a Jesús (1,1). De hecho, este título se prestaba a una interpretación política y podía hacer olvidar el cambio personal. La alusión al «Esposo», en cambio, pone de relieve la relación de amor y fidelidad mutua entre Dios/Jesús y el nuevo pueblo.

8 *Yo os he bautizado en agua, él os bautizará con Espíritu Santo.*

La diferencia de «fuerza» entre Juan y Jesús se manifiesta también en la diferencia de bautismo. El de Juan necesita ser completado por otro muy superior. Son los mismos individuos los que han de recibir

⁷ Expresada en Ez 37,5-14 por la visión de los huesos calcinados, que han de revivir por la infusión del Espíritu.

⁸ En Ez 36,26s aparece una relectura del texto de Jeremías, en la que interpreta la nueva Ley interior como el Espíritu de Dios: «Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo, arrancaré de vosotros el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Os infundiré mi espíritu y haré que caminéis según mis preceptos y que pongáis por obra mis mandamientos».

⁹ Cf. Mc 14,24.

uno y otro bautismo («os he bautizado, os bautizará»). No podrán recibir el Espíritu los que no hayan roto con la injusticia del pasado.

La actividad del que llega, «bautizar con Espíritu Santo», no se pone en relación con el sistema religioso judío, como no se ha puesto la de Juan.

«Espíritu» equivale originalmente a «viento/aliento». En cuanto «viento de Dios» expresa metafóricamente su fuerza; en cuanto «aliento», su vida; ambas metáforas van unidas¹⁰. Por comunicar vida, adopta también el simbolismo del agua fecundante¹¹. El verbo «bautizar», asociado al Espíritu, lo asimila al agua, y la oposición al bautismo de Juan (agua destructora, símbolo de muerte) le imprime el sentido de «agua vivificante» (nota fil.). Se concibe el Espíritu como una lluvia que empapa la tierra/hombre, comunicándole vida y fecundidad¹².

Aparece así la complementariedad de los bautismos, el de Juan y el del que llega. El bautismo/inmersión en agua significaba la muerte a un pasado; el bautismo/lluvia de Espíritu Santo significa vida para el futuro. Se formula aquí, por boca de Juan, el contenido en el plano individual de «la buena noticia» (1,1): la comunicación al hombre, por medio de Jesús, de la vida de Dios¹³.

La forma de tríptico en que dispone Mc la sección introductoria pone el acento en la perícopa central, en la que se explica por primera vez el contenido de la buena noticia, en su doble aspecto: el social («el Esposo», la nueva alianza y nueva sociedad) y el individual (la infusión del Espíritu, el hombre nuevo), mediante el cual tendrá efecto la alianza. El primer cuadro del tríptico (1,2-5) exponía la condición indispensable para ella: la ruptura con la injusticia, proclamada por Juan. El tercer cuadro (1,9-13) mostrará la investidura de Jesús para realizar esta misión; de hecho, sólo el que posea el Espíritu

¹⁰ Cf. Jue 3,10; 1 Sm/1 Re 10,10; Is 63,14; Miq 3,8.

¹¹ «Derramar», Jl 3,1s; Is 44,3; Zac 12,10; «infundir», Ez 39,29.

¹² La efusión del Espíritu sobre todo individuo, sin distinción de clase, sexo o condición, estaba predicha por Jl 3,1-2 (cf. Hch 2,17-21). Is 32,15-18 expone los efectos del Espíritu: «Cuando se derrame sobre vosotros un aliento (espíritu) de lo alto, el desierto será un vergel, el vergel parecerá bosque; en el desierto morará la justicia y en el vergel habitará el derecho: la obra de la justicia será paz, la acción del derecho, calma y tranquilidad perpetuas». Is 44,3 compara el Espíritu al agua que fecunda. En Ez 37,11-14, el Espíritu hace revivir a un pueblo estéril y muerto. La efusión del Espíritu estaba ligada en los textos proféticos a la idea de vida en todas sus manifestaciones.

Los efectos de la efusión del Espíritu de Dios se expresan con variaciones del tema de la vida: fertilidad (= abundancia), justicia, derecho, paz, dicha (Is 32,15-18); hombre nuevo, corazón de carne, fidelidad y pertenencia a Dios, abundancia, enmienda firme, vida (Ez 36,25-30); vida para un pueblo muerto (Ez 37,5-14). Véase Zac 12,10; 13,1.

¹³ La comunicación del Espíritu establece el reinado de Dios a nivel individual; el pregón de Jesús (1,14s) incluirá los dos niveles, el individual y el social.

podrá comunicarlo, para crear el hombre nuevo que será miembro del nuevo pueblo.

El Espíritu es llamado «Santo», calificación poco frecuente en el AT (Sal 51,13; Is 63,10.11). Según los pasajes proféticos antes citados, el efecto típico del Espíritu es hacer que el hombre pertenezca a Dios¹⁴. En este contexto, pues, el calificativo «Santo», además de indicar la calidad divina del Espíritu, denota su acción, introducir al hombre en la esfera divina, dar firmeza a su propósito de cambio, consagrarlo en la fidelidad a Dios («santificador/consagrador»)¹⁵.

En el judaísmo, la fidelidad a Dios se aseguraba con la observancia de la Ley, norma externa considerada la expresión de la voluntad divina. Ahora, en cambio, la fidelidad a Dios nacerá del Espíritu, principio interior de vida comunicado al hombre. La norma externa quedará sustituida por el impulso interno: el Espíritu será la característica de la nueva alianza.

El bautismo de Juan era insuficiente para asegurar la fidelidad a Dios en el futuro; no bastaba el propósito de cambiar de vida ni el perdón de los pecados personales, se requería el cambio interior que efectúa el Espíritu. El pregón de Juan, como las exhortaciones de los profetas, estaba aún dentro de la antigua alianza. Sólo el que puede comunicar el Espíritu podrá cambiar la situación definitivamente. Dentro del pueblo judío, su actividad beneficiará a los que aceptan el mensaje de Juan. No va a renovar, por tanto, a la nación como tal, sino a los que opten contra la injusticia.

Los efectos del bautismo con Espíritu Santo se explicitan a continuación, al describir el bautismo de Jesús.

La efusión del Espíritu era característica del tiempo final. Apunta en este pasaje la concepción escatológica de Mc: la escatología se realiza en la historia.

¹⁴ El Espíritu realiza un cambio en el hombre (Ez 36,26s); su resultado es la fidelidad a Dios, que se traduce en la sana relación con el prójimo (*ibid.* v. 27) y en la pertenencia a Dios (v. 28: «vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios»; Is 44,5: «Uno dirá: "Soy del Señor"; otro se pondrá el nombre de Jacob; otro se tatuará en el brazo: "del Señor" y se apellidará "Israel"»).

¹⁵ Para los significados de *baptos*, véase 1,24, nota fil.

III. Mc 1,9-13: *Jesús, el que llega. Bautismo e investidura* (Mt 3,13-4,11; Lc 3,21-4,13)

⁹Sucedió que en aquellos días llegó Jesús desde Nazaret de Galilea, y Juan lo bautizó en el Jordán.

¹⁰Inmediatamente, mientras subía del agua, vio rasgarse el cielo y al Espíritu bajar como paloma hasta él; ¹¹y hubo una voz del cielo:

—Tú eres mi Hijo, el amado, en ti he puesto mi favor.

¹²Inmediatamente el Espíritu lo empujó al desierto. ¹³Estuvo en el desierto cuarenta días, tentado por Satanás; estaba entre las fieras y los ángeles le prestaban servicio.

NOTAS FILOLOGICAS

1,9 *Sucedió que en aquellos días llegó*, gr. *kai egeneto en ekeinai tais hēmerais ēlthen*, construcción semitizante (hebr. *wa-yehi-wa* = y fue/resultó que) seguida ordinariamente de una determinación temporal, en Mc *en tō* + infin. (4,4) o, simplemente, *en* (1,9; 2,23; en 2,15, sin determinación temporal). Frecuente en Lc; véase Moulton I 16s; Moulton-Howard II 425ss.

La fórmula *en aquellos días*, gr. *en ekeinai tais hēmerais*, aparece en Mc cuatro veces (1,9; 8,1; 13,17.24). En singular, *en ekeinē tē hēmerā*, «aquel día», se encuentra en 2,20 y 4,35; hay que añadir 14,25: *heōs tēs hēmeras ekeinēs*.

El plural designa en 1,9 el período de tiempo en que se verifica la llegada de Jesús al Jordán para ser bautizado. «Aquellos días» son, por tanto, los de la predicación de Juan Bautista. En 8,1 establece un período de tiempo durante el cual sucede que una gran multitud pagana está con Jesús, permanece tres días con él y recibe de él alimento. En 13,17 designa la duración de la gran angustia (cf. 13,19.20: *thlipsis*). En 13,24, el período consecutivo a ella.

La fórmula «en aquellos días» indica así en 1,9 el principio de una época que se inaugura con la predicación de Juan Bautista, el precursor del Mesías, incluyendo la invitación a la *metanoia* (1,4) y el anuncio de la nueva alianza y del don del Espíritu (1,7-8). Es la época del cumplimiento de las promesas (cf. 1,2-5) y, en consecuencia, la etapa final de la historia. En su principio tiene lugar el bautismo de Jesús, que representa su compromiso a dar la vida (1,9; 10,38); cf. Mateos, *Marcos* 13 § 433ss.

El nombre de Jesús no va articulado (*Iêsous*), única vez en el evangello, además del título (1,1). Marcos presenta a Jesús como a un hombre hasta el momento desconocido y sin relieve en su sociedad («cierto Jesús»).

10 *inmediatamente*, gr. *kai euthys*. Sobre el valor del adverbio, véase Mateos, «*Euthys* y sinónimos».

rasgarse, gr. *skbizomenous*, part. pres. de acción en curso. Frase más ordinaria sería «abrirse», cf. Is 63,19; Mt 3,16; Lc 3, 21.

el cielo: en Mc, el término *ouranos* se encuentra 17 veces: cinco en singular no articulado (10,21; 11,30.31; 13,27.32), señalando ordinariamente que algo tiene relación con Dios: 10,21, tesoro de calidad divina; 11,30.31, origen divino del bautismo de Juan; 13,32, ángeles que pertenecen a la esfera divina; sólo en 13,27, por la oposición a «tierra», se refiere al mundo físico.

En singular articulado aparece siete veces (4,32; 6,41; 7,34; 8,11; 13,25; 13,31; 14,62), denotando el firmamento, aunque connotando a menudo el mundo divino (6,41; 7,34; 8,11; 14,62).

Los cinco pasajes que presentan el plural articulado (*hoi ouranoi*, «los cielos»: 1,10.11; 11,25; 12,25; 13,25) se refieren directamente a la morada divina y designan ese lugar figurado o, en particular, su frontera con el mundo visible. Así, en 1,10, «se rasgan los cielos» significa que se establece plena comunicación entre Dios y la esfera humana. Paralelamente en 1,11, la voz procede de la morada divina. Cf. Mateos, *Marcos 13* § 435ss.

como paloma, gr. *hós peristeran*, adjunto al participio *katabainon*, no al sustantivo

basta él, gr. *eis auton*; *eis* indica término o penetración más que mera dirección (1,9.12.21ab.35, etc.); Bauer, *katabainō* 1, b: «bajar y entrar en él». El contacto o la penetración pueden estar explicitados por el verbo del que depende (4,15: *ton esparmenon eis autous*; 7,15.18.19; 9,25: *eiserkbomai*). Según Robertson (569, 1393), en esta época *eis* se emplea a menudo donde el griego clásico usaba *epi* y *pros*. El sentido de «descenso» está dado por el participio *katabainon*, no por la prepos. *eis*, cf. Mt 3,16 y Lc 3,22: *ep' auton* («sobre él»).

11 *el amado*, gr. *ho agapētos*. La frase puede puntuarse de dos maneras, según se considere «el amado» como atributo de «mi Hijo» («mi Hijo amado/querido») o como predicado independiente («mi Hijo, el amado»).

agapētos traduce en LXX el hebr. *yabid*, «único» (Gn 22,2.12.16; Am 8,10; Zac 12,10; no en Jr 31,20). En Mc 1,11, la declaración divina recuerda Gn 22,2 (LXX): «Coge a tu hijo, a tu único (*ton agapēton*), al que amas (*hon ēgapēsas*); significa, pues, probablemente, «amado (porque único)», Bauer s.v. 1; Zorell 2; cf. Mc 9,7; 12,6; Mt 3,17; 17,5; Lc 3,22; 20,13. La alusión a Gn 22,2 aconseja separar con una coma «mi Hijo» y «el amado».

en ti he puesto mi favor, gr. *en soi eudokēsa*, traducción de Is 42,1 (cf. Mt 12,18), donde *raseta* tiene sentido presente. En Mc puede ser aoristo ingresivo de estado que perdura, equivalente a perfecto semítico, Zerwick 260; Moule 11; Black 128s; Moulton-Howard II 458. Para Robertson 837, aor. intemporal; sin embargo, en esta frase el aoristo *eudokēsa* contrasta temporalmente con el presente *ei*, señalando un acto anterior que se prolonga en el estado presente. La construcción *en soi* (cf. paral. y 2 Cor 12,10) recuerda la traducción del hebr. *bapes b'* (2 Sm 22,20 LXX), *yasab b'* (Sal 49,4 LXX), cf. Abel 45p. «En ti», en la misma posición enfática que «Tú [eres mi Hijo]» indica predilección. La frase se refiere a la complacencia divina ante el compromiso expresado por Jesús con su bautismo y al don de Espíritu, demostración del favor divino: «en ti he puesto mi favor». Moulton I 134s traduce por la correlativa: «tú me has complacido».

12 *lo empujó*, gr. *ekballēi*, pres. hist. Este LexRes (efectivo) denota la acción que hace salir de un lugar y, en consecuencia, que aleja de la localización anterior.

Cuando se aplica a personas, la acción puede ejercerse sin violencia (Mt 10,38; Lc 10,2; Sant 2,25) o con ella (Mc 1,43; 11,13). Supone un lugar de procedencia de algún modo delimitado. Su correlativo o pasivo lexical es *exerkhomai* (cf. Mc 1,25.26 y 43.45). Puede enfatizarse el prefijo *ek* añadiendo el adverbio *exô* (Mc 12,8). Se usa a veces en sentido figurado: Ap 11,2: *ekbale exôthen*, «echa fuera [de tu tarea]/renuncia a». Si se tratase de un lugar no delimitado, se usaría *aperkhomai* (Mt 25,46), *apoballô* (Mc 10,50).

Ekballô señala dos oposiciones: a) entre agente y paciente; b) entre «lugar de dónde» y «lugar adónde». Las correspondencias españolas son varias, según el punto de vista:

Si la acción (momentánea) aleja al agente del paciente, es decir, si el agente permanece en el «lugar de dónde» y sólo el paciente va al «lugar adónde», corresponde a «expulsar, echar fuera, arrojar fuera, empujar fuera» (ambiguo, como «empujar» = «dar un empujón» o «hacer presión continua»).

Si el agente acompaña al paciente (acción continua) del «lugar de dónde» al «lugar adónde», corresponde a «sacar fuera, empujar fuera (ambiguo)»; cf. Mc 1,12.

Si el agente se encuentra en el «lugar adónde» y atrae hacia sí al paciente, corresponde a «sacar [fuera]», cf. Mc 1,43; 9,47 (sacarse el ojo); Mt 13,52 (sacar del arcón).

Aquí, por tanto, equivale a *agô*, «conducir», pero añadiendo la idea de lugar de origen y de fuerza en la acción. La traducción debe indicar que el Espíritu no abandona a Jesús, es decir que la acción no crea distancia entre Jesús y el Espíritu, sino entre Jesús y el lugar donde se encontraba.

13 *Estuvo en el desierto*, gr. *kai ên en tē erēmō*. El impf. *ên* puede traducirse como sucesivo, precedido del pres. puntual *ekballei* («y se quedó en el desierto»), o bien como independiente, indicando tiempo absoluto. Dado que en español el impf. no designa tiempo absoluto (véase Mateos, «El imperfecto sucesivo» §§ 23-28), debe usarse la forma «estuvo», cuya duración está explicitada por el adjunto «cuarenta días».

tentado, gr. *ên ... peirazomenos*. La construcción *ên* + participio pres. se encuentra en Mc 1,13.22; 2,6.18; 4,38; 5,5.11; 9,4; 10,22.32 (bis); 14,40.49.54; 15,40.43. El nexo entre impf. y part. puede ser muy laxo, como en este caso. En los paralelos, Mt lo evita casi siempre; sólo se encuentra en 7,20; 8,30; 19,22; cf. Moulton-Howard II 452.

entre las fieras, gr. *meta tôn ibērion*, «entre», sentido primario de *meta*, cf. Moulton-Howard II 123, 317s; Robertson 611.

los ángeles: el término *aggelos*, «ángel/mensajero», se encuentra en Mc seis veces, una en singular articulado (1,2: «mi ángel/mensajero»), una en plural no articulado (12,25: «como ángeles»), cuatro en plural articulado (1,13: «los ángeles»; 8,38: «los ángeles santos»; 13,27: «los ángeles»; 13,32: «los ángeles del cielo»). Aparece por primera vez en un texto profético (1,2; cf. Ex 23,20; Mal 3,1), que se cumple al presentarse Juan Bautista en el desierto. Juan encarna la figura del ángel/mensajero; el concepto de «ángel» puede, por tanto, realizarse en hombres. La segunda vez aparece en 1,13, donde se les atribuye respecto a Jesús la misma función (*diëkonoun autô*) que realizarán ciertas mujeres en Galilea (15,41). Véase Mateos, Marcos 13 § 446.

le prestaban servicio, gr. *diëkonoun autô*; *diakoneô* significa «servir», «ayudar», «colaborar», implicando el afecto o adhesión personal, cf. H. W. Bauer, *TWMN* II 81. En el NT es un verbo técnico que describe la actitud característica del seguidor de Jesús (cf. Mc 9,35; 10,43).

La tercera perícopa del tríptico tiene como personaje central a Jesús. A diferencia del caso de Juan, que aparece como compendio y cima del profetismo del AT, la calidad sin precedentes de Jesús es obra de una intervención divina. De él no se describe ninguna actividad, sino su posición respecto a Dios, a los hombres y a la sociedad.

La unidad de 1,9-13 queda establecida por el progreso ininterrumpido del itinerario de Jesús: partiendo de Nazaret y pasando por el Jordán, termina en el desierto.

El «Sucedió que» inicial (v. 9), acompañado de un dato temporal vago («en aquellos días») y de la única mención nominal del sujeto («Jesús»), domina la secuencia.

Lo sucedido se explicita en varios sucesos:

- v. 9: *êlthen ... kai ebaptisthê*,
- v. 10s: *kai euthys ... eiden ... kai phônê egeneto*,
- v. 12: *kai euthys ... auton ekballêt*.

Es innegable la unidad de 1,9 con 1,10-11: el sentido de inmediatez del *kai euthys* (v. 10) es evidente, pues la visión acompaña la subida de Jesús fuera del agua (*kai euthys anabainôn ek tou hydatos eiden*). El segundo *kai euthys* (v.12), al estar en paralelo con el primero, indica como él sucesión inmediata.

Los sucesos mencionados trazan un itinerario, cuyo progreso se va indicando con partículas:

- 1,9: *apo Nazaret*
eis ton Iordanên
- 1,10: *ek tou hydatos*
- 1,12: *eis tèn erêmon*
- 1,13: *kai ên ... kai ên*

El itinerario avanza de Nazaret al desierto, pasando por el Jordán: desde Nazaret al Jordán, por iniciativa de Jesús; desde el Jordán al desierto, por iniciativa del Espíritu, después de la intervención divina. Hay complementariedad, por tanto, entre 1,9 y 1,12, procedencia y término; entre ambos se intercalan la acción de Jesús (1,9-10: *êis-ek*) y la respuesta del cielo (1,10-11), que lleva a la segunda parte del itinerario (1,12). Este termina en el desierto, donde se estabiliza (imperfectos *ên*).

Mientras la figura de Juan aparecía desde el principio estática (1,4-5, no se indican desplazamientos), la de Jesús es primero dinámica; se presenta en el Jordán al final de un camino, pasa a través del agua y es empujado hasta el desierto: la estaticidad que allí aparece será explicada en el comentario.

El cuadro, por tanto, se construye así:

- a) el compromiso de Jesús, su bautismo (1,9);
- b) (e inmediatamente) la respuesta divina (1,10-11);
- c) (e inmediatamente) la acción del Espíritu (1,12-13).

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «en aquellos días», fórmula que aparece en 8,1; 13,17.24 (nota fil.).
2. A diferencia de la gente, Jesús, al bautizarse, no confiesa sus pecados.
3. Simbolismo de «rasgarse el cielo» (v.10), que incluye un rasgo de violencia.
4. Numerosas alusiones a textos proféticos en la mención del Espíritu que baja.

5. «como paloma» (v. 10), unido al verbo «bajar», alusión a un dicho proverbial judío; véase Lectura.
6. «y hubo [una voz]» (v. 11), se usa un verbo que no denota sonido ni audición.
7. Alusiones a Sal 2,7, a Gn 22,2 y a Is 42,1 en las palabras pronunciadas por la voz del cielo.
8. «lo empujó al desierto», verbo con rasgo de violencia.
9. «desierto», símbolo de la ruptura con la sociedad y relacionado con el tema del éxodo (cf. 1,2).
10. «cuarenta días» (v. 13), en paralelo con los cuarenta años que Israel pasó en el desierto.
11. «Satanás», denominación que puede aplicarse a hombres (8,33).
12. «las fieras», articulado, cf. Dn 7.
13. «los ángeles», cf. 1,2.4, donde la figura del ángel/mensajero se realiza en Juan Bautista.
14. «le prestaban servicio»: «servir», «prestar servicio» es característico de los que siguen a Jesús (cf. 9,35; 10,43.45).

LECTURA

Bautismo y compromiso de Jesús

9 *Sucedió que en aquellos días llegó Jesús desde Nazaret de Galilea, y Juan lo bautizó en el Jordán.*

La fórmula «en aquellos días», utilizada aquí por primera vez, indica en Mc el principio de una época, la del cumplimiento de las promesas (Jr 31,31.33, de la nueva alianza; Jl 3,2, de la efusión del Espíritu) (nota fil.) y, por consiguiente, la etapa final de la historia¹. Esta época se abre con la predicación de Juan, de quien se afirma explícitamente que cumple los vaticinios proféticos (1,2s). Juan, el precursor (1,2.8), anuncia al que llega y el Espíritu que será infundido por él (1,8). El acontecimiento que marca la nueva época es, por tanto, la presencia de Jesús, su actividad, muerte y exaltación.

La llegada de Jesús se relata con toda sencillez. En griego, el nombre de Jesús no lleva artículo, única vez en el evangelio además del título (1,1). Marcos presenta a Jesús como a un hombre hasta el momento desconocido y sin relieve en la sociedad («cierto Jesús»), como a uno más de los que se bautizan (nota fil.). Su nombre, que significa «Dios salva», es en hebreo y en griego el mismo que el de Josué, el que, coronando el antiguo éxodo, introdujo a los israelitas

¹ La fórmula «en aquellos días» tiene un timbre solemnemente bíblico, cf., p. ej., LXX Ex 2,11; Jue 18,31; 1 Sm/1 Re 28,1; cf. Pesch I 162.

en la tierra prometida. Con Jesús se presenta el protagonista del relato de Marcos, anunciado en el título (1,1).

Según lo expresaba el texto de Ex 23,20-Mal 3,1 citado en Mc 1,2 («Mira, envío mi mensajero delante de ti, él preparará tu camino»), texto actualizado por la presencia y actividad de Juan Bautista, Jesús llega al Jordán consciente de su misión, que se formula, en términos de éxodo, como «recorrer su camino» (1,2), que es «el camino del Señor» (1,3). Jesús está llamado, por tanto, a liberar a un pueblo de la opresión para conducirlo a una nueva tierra prometida. Ante todo, tiene que llevar a término su «éxodo» personal, para que, tras él, puedan realizarlo también sus seguidores.

Mientras Mc no ha dicho nada sobre el origen de Juan Bautista, señala que Jesús viene de un pueblo de la región del norte. Ofrece dos precisiones geográficas: Nazaret y Galilea. Galilea, separada de Judea y de su capital Jerusalén por la Samaría judío-pagana, era la provincia religiosamente menos observante, socialmente más oprimida y políticamente más inquieta. Había sido la cuna y el reducto del movimiento zelota, fuertemente nacionalista y antirromano. Sus habitantes tenían fama de vigorosos, bravos y amantes de la libertad².

En particular, la región montañosa donde se encontraba Nazaret era considerada un foco de exaltados (cf. Jn 1,46). Nazaret estaba situada a poca distancia de Séforis, a la que el procurador Gabinio había hecho capital de Galilea el 57 a.C.³, quitando al Gran Consejo de Jerusalén la jurisdicción en aquella comarca. Dejó de ser capital el 4 a.C.⁴

Jesús procede «de Galilea», no de Judea, en contra de lo que se esperaba del Mesías. Llega al Jordán para bautizarse. Al acudir al pregón de Juan, reconoce Jesús la misión divina de éste y muestra su solidaridad con el movimiento suscitado por él; refrenda su actua-

² Cf. Schürer, *The History* (ed. inglesa, Edimburgo 1973) I 341: «vigorous, stalwart and freedom loving». La ed. española (Madrid 1985) traduce «vigorosos, bravos y pacíficos (sic)».

³ Por ser el centro de operaciones de Judas, hijo de Ezequías (después de la muerte de Herodes el Grande, año 4 d.C.), Varo, gobernador de Siria, hizo incendiar Séforis y vender como esclavos a sus habitantes. Cuando más tarde Herodes Antipas (4 a.C.-39 d.C.), hijo de Herodes el Grande, se hizo cargo de la tetrarquía de Galilea y Perea, reconstruyó Séforis como plaza fuerte, rodeándola de una muralla; véase E. Schürer, *Historia del judaísmo en tiempos de Jesús*, Madrid 1985, I 443; II 235-240; *The World History of the Jewish People*, VII Herodian Period, Londres 1975, 120s; *The Jewish People in the First Century* (eds. S. Safrai-M. Stern) I, Assen 1974, 90.

⁴ Nazaret no se nombra en el AT ni en Fl. Josefo. En tiempo de Jesús debía de ser una aldea de poca importancia, a 4,5 kilómetros al sur de Séforis, en la frontera meridional de Galilea, a unos 30 kilómetros al oeste de Tiberíades y del lago de Genesaret, en la montaña (350-400 metros sobre el nivel del mar). Dalman, *Orte und Wege* 61-68, Pesch I 498, Gnlika I 229s.

ción, que ha despertado la conciencia de la masa, y confirma la necesidad de ruptura con la injusticia dominante, haciendo suya la aspiración general por una sociedad justa. Con ello se coloca, como Juan, al margen de la institución judía.

Hay, pues, una estrecha relación entre el bautismo de Jesús y el de los demás, pero existe al mismo tiempo una diferencia esencial: Jesús no confiesa sus pecados (cf. 1,5). Su bautismo adquiere así un significado distinto de los anteriores. De hecho, en la escena aparece solo, no mezclado con otros.

La gente, al bautizarse, manifestaba abiertamente su ruptura con la injusticia en la esfera personal (los pecados) y se comprometía a ponerle fin (la enmienda). Esto significaba, en primer lugar, una autocrítica, es decir, una toma de conciencia de la propia responsabilidad respecto a la situación injusta; al mismo tiempo, manifestaba el propósito de acabar con tal situación en cuanto dependiera de cada uno. La confesión de la propia complicidad con el mal, y el bautismo, que simbolizaba la ruptura definitiva con él, expresaban públicamente el deseo de una sociedad justa.

Jesús recibe el bautismo de Juan, símbolo y compromiso de muerte, pero en su caso no se trata de una muerte al pasado (a los pecados) ni es expresión de enmienda (no se declara cómplice de la injusticia); es, en cambio, un símbolo de muerte en el futuro; por eso, más adelante, hablará de su muerte como de un «bautismo» (cf. 10,38s). Su bautismo expresa, pues, su disposición a la entrega total. Es decir, Jesús se compromete a cumplir su misión (1,2: «recorrer su camino») en favor de los hombres, y para llevar adelante esta empresa está dispuesto a no escatimar ni su propia vida⁵. Mediante su entrega personal, el Mesías va a realizar el éxodo definitivo, para constituir el nuevo pueblo y comenzar una sociedad nueva. Va a recoger así la aspiración de la gente, que, rompiendo con la injusticia, ha demostrado su deseo y su disposición.

La respuesta del cielo

10 *Inmediatamente, mientras subía del agua, vio rasgarse el cielo y al Espíritu bajar como paloma hasta él.*

A diferencia del de la gente, el itinerario de Jesús no termina en el Jordán. El «bautismo/inmersión» implica dirección hacia abajo, lugar metafórico de la muerte, pero este movimiento va seguido del

⁵ Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* 36: «[El bautismo] fue la ocasión para el compromiso de Jesús y el medio por el que expresó su sumisión a la voluntad de su Padre».

«subir desde el agua», que figura el retorno a la vida. Sobre Jesús no pesa un pasado, pero ante él se abre un futuro. Es consciente de su misión. Su labor ya no depende de Juan e irá más allá de lo que éste propone. Juan desaparece de la escena ⁶.

Al subir Jesús desde el río, una vez expresado su compromiso, se produce inmediatamente la respuesta celeste. La narración cambia de punto de vista; enfocada hasta ahora desde el exterior («llegó Jesús», «fue bautizado por Juan»), introduce en este punto un verbo de percepción: «vio». La escena que sigue se contempla, por decirlo así, con los ojos de Jesús, se presenta como una experiencia personal suya.

Jesús ve «rasgarse el cielo», es decir, experimenta que la esfera divina queda abierta para él. El verbo «rasgarse» (no «abrirse») implica cierta violencia; el compromiso de Jesús «rasga el cielo», rompe la frontera entre Dios y el hombre ⁷. Con esta imagen señala Mc el valor supremo de la entrega de Jesús y, al mismo tiempo, cómo Dios, por decirlo así, no puede contener la expresión de su amor cuando encuentra en el hombre un amor como el suyo ⁸.

La metáfora «rasgarse» indica irreversibilidad: lo rasgado aparece como irrevocablemente abierto ⁹. Se anuncia con esto que, a partir de Jesús y a través de él, Dios va a comunicarse de una manera nueva, directa y continua, que lo hará cognoscible y accesible a la humanidad entera.

La respuesta divina al compromiso de Jesús es la bajada del Espíritu, que une la esfera divina con la humana, a Dios con el hombre. La decisión de Jesús, su propósito de entregarse por la salvación de la humanidad, atrae irresistiblemente al Espíritu de Dios. La trayectoria descendente del Espíritu va al encuentro de la ascendente de Jesús («subía del agua») hasta que ambas se unen («hasta él»). Desde ahora, la trayectoria del Espíritu y la de Jesús serán una y la misma ¹⁰.

La bajada del Espíritu se describe en forma de experiencia, conti-

⁶ Se mencionará a Juan en 1,14, dando cuenta de su detención; en 6,14-29, relatando su prisión y muerte; en 11,30-32, pidiendo un juicio sobre su bautismo.

⁷ Perrot, *Jesús y la Historia* 149: «el desgarrar de los cielos trae a la memoria el único paralelo existente de Is 63,19, según el texto masorético: "¡Ojalá rasgases el cielo y bajases!". Sin embargo, el texto de los LXX, ordinariamente seguido por Mc, no dice «rasgar», sino «abrir», como Mt y Lc, sin mención alguna de bajada; cf. Pesch I 164. Un paralelo se encuentra en Mc 15,37, cuando «se rasga» el velo del templo.

⁸ La violencia denotada por «rasgarse» coincide con la urgencia de la comunicación divina expresada por el adverbio «inmediatamente», que comienza la frase.

⁹ Cf. Mt 3,16; Lc 3,21.

¹⁰ La correspondencia señalada antes entre «sumergirse en el Jordán» y «subir del agua» se completa ahora con esta otra: «subir del agua» y «bajar del Espíritu».

nuando la de «ver rasgarse el cielo»: Jesús «ve» que el Espíritu, realidad celeste, baja hasta penetrar en él. El término «Espíritu», que significa «viento/aliento», referido metafóricamente a Dios, denota la fuerza (viento) y la vida (aliento) de Dios mismo.

El artículo que precede al Espíritu lo identifica con el mencionado en 1,8, pero denotando además totalidad: Dios comunica a Jesús la plenitud de su fuerza y vida. Jesús es así el Hombre-Dios.

Ninguna de las dos veces que pone Mc al Espíritu en relación con Jesús (1,10.12) lo califica de «Santo»¹¹. Esta omisión puede ponerse en paralelo con el hecho de que Jesús no «confiesa sus pecados»: en 1,8, el calificativo «Santo» significaba «el que consagra», haciendo pasar de la esfera del pecado a la esfera divina; al omitirlo en relación con Jesús, el que no tiene pecado, señala Mc que éste no necesita ser reconciliado con Dios, que ha gozado siempre del favor divino.

El Espíritu baja «como paloma» (nota fil.). El apego de la paloma a su nido era proverbial y se usaba en comparaciones¹². Según esta imagen, el Espíritu baja hasta Jesús velozmente, como a su lugar deseado. Corresponde esta imagen a la anterior de «rasgarse el cielo»; una y otra indican metafóricamente lo que en lenguaje humano podría llamarse la atracción irresistible que ejerce sobre Dios el compromiso total de Jesús. El que se entrega por amor a los hombres es el lugar natural del Espíritu de Dios.

Pero la expresión «como paloma» tiene también otro significado. Aunque no existen simbolismos bíblicos de la paloma aplicables a esta escena, una antigua exégesis rabínica (Ben Zoma, c. año 90 d.C.) comparaba el cernirse del Espíritu de Dios sobre las aguas en la primera creación (Gn 1,2: «el Espíritu del Señor se cernía sobre las aguas») al revolotear de una paloma sobre su nidada. Esta interpretación, consignada por escrito lo más tarde hacia el año 90 d.C., era sin duda ya común en la época de los evangelistas¹³. Conforme a ella, el

¹¹ Es la única vez que se omite el calificativo «santo» para el Espíritu; cf. 1,8; 3,29; 12,36; 13,11. El Espíritu «Santo» se opone a los «espíritus inmundos» (1,23.26.27; 3,11, etc.), es decir, inaceptables para Dios.

¹² Véase Tosato, «Il battesimo di Gesù e alcuni passi trascurati dello Pseudo-Filone»: *Bib* 56 (1975) 405-409. También Gn 1,2 nota que no se dice que el Espíritu tenga forma de paloma, sino que se significa la celeridad de su bajada.

¹³ Cf. Strack-B. I 124ss; Feuillet, «Le symbolisme de la colombe», piensa que la paloma simboliza el pueblo de Dios. En contra, Guillet, *Jésus* 53, nota 9. Dunn, *Baptism* 27, ve probable que la paloma aluda a Gn 1,2, y cita la opinión de los rabinos en este sentido, aduciendo a Lohmeyer 21,25; Barret, *Tradition* 39. Para Taylor 161, la mejor explicación es la que relaciona la imagen con la visión del Espíritu creador revoloteando sobre las aguas primigenias (Gn 1,2); cita a Ben Zoma. I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* I, Cambridge 1917, 49s, cita: «Aun sin la analogía de Ben Zoma, a duras penas puede dudarse de que los sinópticos piensan en Gn 1,2». Cf. Lagrange 13; Keck, «The Spirit and the Dove».

que baja sobre Jesús es el Espíritu creador, que termina en Jesús la creación del hombre, llevándolo a la plenitud humana.

Esta escena funda así la denominación «el Hijo del hombre»/«el Hombre», que Mc aplicará a Jesús. Para llevar a cabo su misión, Jesús alcanza la plenitud de la condición humana, que incluye la condición divina. El Hombre es, por tanto, el Hombre-Dios, el portador del Espíritu.

La bajada del Espíritu sobre Jesús remite a varios textos proféticos, que interpretan la misión para la que el Espíritu (la unción mesiánica) habilita al Mesías. En Is 11,1-9 («Pero retoñará el tocón de Jesé, y de su cepa brotará un vástago sobre el que se posará el Espíritu del Señor...»), el Espíritu da al Mesías cualidades que le permitirán hacer justicia verdadera a pobres y desamparados¹⁴, condenando al violento y al malvado; el resultado será una paz idílica (Is 11,5).

Is 42,1-4 (cf. Mt 12,18-21) presenta al Servidor de Dios, portador de su Espíritu, como el que ha de anunciar y hacer triunfar el derecho, no sólo en Israel, sino en la humanidad entera; pero no será demagogo ni violento («no altercará, no voceará por las calles»), sino respetuoso con la libertad y paciente («la caña cascada no la quebrará, el pabilo humeante no lo apagará»).

Is 61,1s (cf. Lc 4,18-19) identifica al Espíritu con la unción («El Espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido»). La misión del Ungido se realiza en favor de los pobres, cautivos y oprimidos¹⁵.

Importante es el texto de Miq 3,8 (LXX): «Yo, en cambio, estoy lleno de fuerza por el Espíritu del Señor, de justicia y valentía para anunciar sus culpas a Jacob, sus pecados a Israel»¹⁶.

Estos textos proféticos confirman que la enmienda pedida por Juan se refería a la injusticia y a la opresión, y que el bautismo de Jesús significaba su compromiso de enfrentarse con ellas.

La bajada del Espíritu es, pues, la unción de Jesús hecha por Dios mismo, la investidura de Mesías (= Ungido) que lo capacita para su

¹⁴ «Sobre él se posará el Espíritu del Señor: espíritu de valor y prudencia, espíritu de conocimiento y respeto al Señor». Son cualidades que atañen al gobierno.

¹⁵ «Me ha enviado a dar la buena noticia a los que sufren, a vendar los corazones desgarrados, a proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad».

¹⁶ Hay demasiadas coincidencias entre este pasaje de Miqueas y el relato de Mc para pensar que sean puramente casuales: unión entre Espíritu y fuerza (Mc 1,8.10.12), denuncia de la injusticia (cf. Mc 3,1-7a; 7,1-23; 11,15-17; 12,1-12.40) y predicción de la ruina del templo y de la ciudad, que Mc pone en boca de Jesús (13,1-2). No es arriesgado pensar que este pasaje profético constituye un elemento del trasfondo sobre el que se mueve la narración de Mc.

misión. La frase «vio al Espíritu bajar hasta él» subraya la conciencia mesiánica de Jesús ¹⁷.

La experiencia visual de Jesús declara ante todo su ser, el Hombre en su plenitud, el Hombre-Dios, aludiendo ya a su misión: «el Ungido»-Mesías.

11a y hubo una voz del cielo...

Tras la experiencia visual se describe otra auditiva. La voz, como el Espíritu, procede del cielo, morada simbólica de Dios, concebida en sentido espacial (de altura e inaccesibilidad), para significar la excelencia de Dios respecto de lo creado. Se usa así, por metonimia, en lugar del nombre divino.

En paralelo con el «vio» del vers. anterior, se habría esperado la frase «oyó una voz del cielo». Sin embargo, el verbo que usa Mc denota mero suceso: «hubo», «existió», sin incluir la idea de sonido o audición. Con esto indica Mc que la comunicación no es realmente auditiva, sino que es la experiencia interna consciente de lo expresado por la voz ¹⁸.

El momento en que se percibe la voz coincide con el final de la trayectoria del Espíritu («hasta él») ¹⁹. Es el contacto del Espíritu el que hace presente la comunicación divina, y ambos hechos describen la misma experiencia íntima de Jesús ²⁰.

Esto significa que «el cielo» se ha aproximado, es decir, que Dios está en Jesús. Donde está el Espíritu está y actúa Dios. Se constata que Mc emplea el término «el cielo» como puro símbolo de la esfera divina, sin sentido espacial alguno. Jesús, en quien Dios (el Padre) está presente y habla, es, por su persona y actividad, la presencia misma de Dios en la historia (1,3).

La voz va a explicar el efecto y el sentido de la bajada del Espíritu ²¹.

¹⁷ Dunn, *Baptism* 26: «El decisivo cambio en la historia fue efectuado por la bajada del Espíritu sobre Jesús. Es esta unción única de este personaje único la que abre la puerta a la época final».

¹⁸ La frase no termina con un participio (*legousa*) que introduzca el contenido; *phônē* denota, por tanto, el contenido de la comunicación, solamente connotando su modo (cf. Hch 12,22; 22,14; 2 Pe 1,17; se dice también de la comunicación escrita, Hch 13,27; véase Zorell, s.v. 1,3). Pero esta connotación, al contrario que en 1,3 (*phônē boōntos*), no está apoyada por ningún verbo de expresión vocal. Parafraseando, podría decirse: «vio ... al Espíritu bajar hasta [entrar en] él y [en aquel momento] percibió una comunicación de Dios: "Tú eres mi Hijo, etc."»

¹⁹ Coincidencia del puntual *egeneto* con el punto final de la trayectoria del Espíritu, *kata-bainon eis*.

²⁰ También el hecho de que la frase «hubo una voz» no señale destinatario propio aúna las dos experiencias: al entrar el Espíritu en Jesús tiene lugar en su interior la comunicación divina.

²¹ Dunn, *Baptism* 27, nota 15: «La voz se refiere al don del Espíritu: "La palabra de Dios a Jesús explica la acción de Dios con Jesús (Büchsel 162)».

11b *«Tú eres mi Hijo, el amado, en ti he puesto mi favor».*

Como la experiencia está descrita desde el punto de vista de Jesús, no del narrador, a Dios no se le nombra, se expresa sólo lo que Jesús siente.

Por la frase «Tú eres mi Hijo» se conoce que Dios habla en papel de Padre. Esta frase es una cita libre de Sal 2,7 («Hijo mío eres tú»), donde Dios se dirige al rey que él mismo ha establecido. El salmo interpreta teológicamente la entronización del rey, que es llamado el Ungido (2,2: «Mesías») de Dios. La bajada del Espíritu significa, pues, que Jesús ha sido consagrado y constituido por Dios Rey-Mesías, y que Dios mismo lo apoya contra sus enemigos.

El apelativo «Hijo mío», más o menos indeterminado, del texto sálmico, se cambia en «mi Hijo»; esta expresión tiene carácter exclusivo, en correspondencia con la entrega total y única que ha hecho Jesús en su bautismo, posible por la ausencia de pecado en él. Respecto al salmo, cambia, además, el orden de las palabras: el «Tú» enfático inicial de Mc centra la declaración divina en la persona de Jesús, no en el título de «Hijo». No se trata, pues, de uno más en la serie de «hijos de Dios» (los reyes de Israel); se subraya, por el contrario, la singularidad de Jesús, que en su persona realiza de manera plena la condición de «Hijo de Dios».

El bautismo no es, por tanto, un relato de elección²². Con la profecía citada en 1,2 expresaba Mc que Jesús tenía conciencia de su misión mesiánica («tu camino»). Jesús llega de Galilea sabiendo a lo que está llamado; la escena del Jordán presenta su compromiso de entrega a su misión y su investidura como Mesías.

Se refuerza esta deducción al considerar que al sujeto «Tú [eres]» Mc le atribuyen no uno, sino prácticamente tres predicados²³. El pronombre «Tú» domina, pues, toda la frase. El Padre declara su amor sin límites por Jesús, acumulando los tres términos. Esta explosión de amor divino es la respuesta al compromiso de Jesús y la aprobación plena de la línea que se ha propuesto seguir.

El amor del Padre por Jesús se ha expresado en la comunicación de su Espíritu: el amor se realiza en la comunicación de vida.

²² El predicado articulado indica identificación y exclusividad. No se trata de una elección o nombramiento como Mesías, sino de la declaración y confirmación de una realidad ya existente. El nombramiento habría requerido un orden gramatical inverso, como en Sal 2,7: «Mi hijo/hijo mío eres tú». Tal construcción indicaría que el título es anterior a la persona y que ésta es elegida para conferirle. Mc ha cambiado el orden y ha omitido el segundo hemistiquio del salmo: «Yo, hoy, te he engendrado», que denota precisamente el nombramiento.

²³ La expresión «en ti [he puesto mi favor]» incluye el pronombre «tú» en caso oblicuo.

En el contexto semítico, «Hijo» no significa simplemente el que recibe vida de otro, sino, ante todo, el que actúa y se comporta como su padre. La entrega de Jesús en favor de los hombres va a ser, por tanto, la revelación del amor de Dios por la humanidad. La frase «Tú eres mi Hijo» no revela en primer término lo que es Jesús, sino lo que es Dios: con ella afirma el Padre que su actitud para con los hombres es la misma que ha manifestado Jesús. En Jesús puede verse lo que Dios es.

El apelativo «mi Hijo» no se refiere, pues, al ejercicio de un poder dominador, como en los personajes del AT (Sal 2,5; 82,6)²⁴; Jesús es «el Hijo» igual al Padre por tener la plenitud de su Espíritu, es decir, de su fuerza de vida y amor.

El segundo predicado, «el amado», traduce a veces en los LXX el hebreo «[hijo] único» (Gn 22,2.12.16; Am 8,10; Zac 12,10). La declaración divina recuerda sobre todo Gn 22,2: «Toma a tu hijo, a tu único (a tu amado), al que quieres, a Isaac» (cf. Gn 22,12. 16)²⁵. El texto subraya la relación particularísima de Jesús con Dios, en cuanto Hijo único, lo que da al primer título una profundidad nueva: Jesús no es un rey o un profeta entre otros.

Por otra parte, el símbolo de muerte voluntariamente aceptada que ha sido el bautismo de Jesús ilumina el sentido de la expresión «el amado/el único», que alude a Isaac. La alusión muestra que Dios, que se revela como Padre de Jesús, acepta su ofrecimiento: se declara dispuesto a entregar a su Hijo, pero invirtiendo los términos en que lo hizo Abraham²⁶: no por el honor de Dios, sino por la salvación de la humanidad.

La frase final, «en ti he puesto mi favor», corresponde a Is 42,1 (cf. Mt 12,18). La alusión al Servidor de Dios incluida en la unción con el Espíritu se hace explícita en las palabras divinas. El Servidor es el que ha de dar la vida para instaurar el derecho y la justicia en el mundo entero (Is 49,6; 50,4-9; 53,4ss). De este modo insinúa Mc la universalidad de la obra del Mesías y confirma la aceptación divina de la entrega de Jesús, expresada en el apelativo «el amado». El mesianismo de Jesús se distancia así por completo de la idea triunfal

²⁴ En el Sal 2, que el judaísmo interpretaba como mesiánico, Dios establece su Mesías (el rey ungido) frente a la coalición de las naciones paganas (v. 2), a las que debe conquistar y dominar (v. 8s).

²⁵ Así Swete 10, Lagrange 10, Taylor 174.

²⁶ Radermakers 104: En Gn 22,2.26, el apelativo «hijo amado», del que Yahvé, hablando a Abraham, se sirve tres veces refiriéndose a Isaac, al que debe sacrificar, indica que el amor a Dios debe superar los vínculos de afecto que unen al patriarca con su hijo. Según Wellhausen 6, en 4 Esdras 6,58, los términos «primogénito», «únigénito» y «amado» son sinónimos.

del reino mesiánico imperante en la cultura judía de entonces ²⁷.

La frase «en ti he puesto mi favor» coloca el hecho en el pasado (nota fil.). Como los otros dos miembros de la locución divina, supone el compromiso hecho por Jesús en su bautismo: el favor divino se ha expresado en la comunicación del Espíritu ²⁸.

Así como la experiencia visual (bajada del Espíritu) describía ante todo el ser de Jesús, la declaración divina («Tú eres mi Hijo, etc.») pone de relieve su misión. Este binomio «ser-hacer» se reflejará en varios pasajes del evangelio ²⁹.

En síntesis: La voz del cielo dibuja la figura de Jesús reuniendo rasgos dispersos en el AT. El Mesías/Ungido por el Espíritu es el Rey establecido por Dios, el jefe del nuevo pueblo de Dios, que se extiende a la humanidad entera. Es el Hijo único y amado, cuya muerte por el bien de los hombres expresa el amor de Dios por la humanidad. Su misión incluye la del Servidor de Dios: liberar a los oprimidos, pobres y cautivos (Is 42,7), y coincide con la del Rey mesiánico (Sal 72), pero ampliándola para establecer el derecho en el mundo entero (Is 42,1-4; 49,1-13) y dando su vida para realizarla (Is 50,4-9; 51,1-8; 52,13-53,12). Dios está con él, acepta su compromiso y le manifiesta su amor. Su obra será la de Dios mismo. La unción con el Espíritu es su investidura mesiánica, pero de un Mesías muy diferente del «hijo/sucesor de David» (10,47s; 11,9s; 12,35-37) esperado.

El bautismo de Jesús es el prototipo del «bautismo con Espíritu Santo» anunciado por Juan como obra propia del Mesías ³⁰. Supuesta la ruptura con la injusticia (bautismo de Juan), muestra el compromiso positivo que a todos toca hacer: la adhesión a Jesús, con la entrega de sí mismos a una misión como la suya, colaborando con él en la

²⁷ La idea de un Mesías doliente era ajena a la cultura judía contemporánea de Jesús; cf. Schürer, *Historia* II 705-707.

²⁸ Guillet, *Jésus* 55: «La palabra *eudokia* parece provenir del lenguaje de corte y designar el favor del soberano... Cuando en Is 42 Dios presenta a los pueblos el servidor que él apoya, el elegido en quien encuentra su gozo, ese acento de asombrada gratitud, esa mirada de orgullo colmado enseña quizá más sobre la persona de Dios que sobre la de su servidor. Dios informa al mundo de haber encontrado, tras tantos esfuerzos y esperanzas fallidas, un hombre capaz de llevar a cabo la obra con que El soñaba desde que eligió a Israel "su servidor"».

²⁹ Cf. 3,14: «para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar»; 8,34: «reniegue de sí mismo (renuncia a la ambición, como Jesús), cargue con su cruz (aceptar el odio de la sociedad, consecuencia de la actividad)»; 8,35 y 10,29: «por causa mía (ser como él) y de la buena noticia (actividad como la suya)», etc.

³⁰ Dunn, *Baptism* 34-36: Mc es el evangelista que opone con más fuerza el bautismo con agua de Juan y el bautismo con Espíritu de la nueva alianza. Tres veces menciona el Espíritu en este pasaje (vv. 8.10.12) y sólo otras tres en el resto del evangelio. El bautismo de Jesús y la bajada del Espíritu son dos hechos distintos, aunque estrechamente relacionados. Si hay una conexión entre los dos, es entre la actitud de Jesús al bautizarse y el Espíritu, no entre el rito y el Espíritu. Cf. Pesch I 159,163.

salvación de la humanidad ³¹. Este es el camino del Mesías, y el mismo ha de ser el del pueblo mesiánico. A ese compromiso responde Dios como Padre, comunicando su Espíritu y situando al hombre en la línea de «el Hombre», Jesús, en la línea de la plenitud humana, que es la de «hijo de Dios».

Escenario de la actividad de Jesús

12 Inmediatamente el Espíritu lo empujó al desierto.

El Espíritu, que es fuerza, entra inmediatamente en acción: empuja a Jesús «al desierto». «Empujar» es una metáfora para indicar el impulso irresistible que experimenta Jesús. El Espíritu es un constituyente de su ser.

Se encuentra aquí un caso paralelo al de 1,10: al adverbio «inmediatamente» se une un verbo que tiene un rasgo de violencia: allí, «rasgarse»; aquí, «empujar». En el primer caso indicaba la irreprimible urgencia del amor del Padre a Jesús; en el segundo, la irreprimible urgencia del amor de Jesús a los hombres.

El Espíritu desplaza a Jesús hasta colocarlo establemente en «el desierto». Como el agente es divino, este desplazamiento e instalación corresponden al plan de Dios sobre Jesús, que consistía figuradamente en recorrer el camino de un éxodo (1,2). «El desierto» representa, pues, el lugar donde Jesús ha de recorrer su camino hacia la tierra prometida.

Pero este «desierto» tiene un sentido diferente del de Juan. El desierto donde se presentó Juan tenía una localización geográfica: lindante con el río ³²; estaba despoblado ³³ y separado de la sociedad ³⁴. Desde aquel desierto podía oírse la voz de Juan; era el lugar de la exhortación a la enmienda, expresada por el bautismo, y donde se obtenía el perdón de los pecados.

Por el contrario, «el desierto» donde entra Jesús no tiene localización determinada ³⁵, no está deshabitado ³⁶ y no se ejerce desde él

³¹ Cf. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort* 47: «[Esta escena] es la obra de un creyente que ha dibujado en ella el arquetipo del bautismo dado en la Iglesia». Cf. Sabbe, «Le baptême de Jésus» 203; Pirot 410: «La escena grandiosa del bautismo de Jesús anuncia y prepara el bautismo cristiano»; Rademakers 11.

³² No se utilizan verbos de movimiento para indicar que Juan se desplazara del desierto al Jordán.

³³ Según el texto, Juan aparece solo.

³⁴ Para acudir a Juan la gente tenía que desplazarse.

³⁵ Mc indica solamente el alejamiento del Jordán.

³⁶ A diferencia del desierto donde estaba Juan, aparecen en él tres clases de seres: Satanás, las fieras y los ángeles.

ninguna acción sobre la sociedad externa³⁷. Sus características son: Jesús entra en él llevado por la fuerza del Espíritu («lo empujó»), permanece en él un período largo y homogéneo («cuarenta días»), es tentado, se encuentra rodeado de fieras y se le presta servicio; finalmente, no ejerce actividad alguna (ni ora ni ayuna) ni recibe comunicación divina (ya recibida en el Jordán).

Un desierto «poblado» deja de ser un desierto en el sentido ordinario; pero, además, la calidad de los seres que lo pueblan (Satanás, las fieras, los ángeles) y su presencia simultánea alrededor de Jesús saca a este desierto del plano geográfico-histórico para darle valor figurado-teológico.

El desierto fue el lugar del éxodo de Israel, y un éxodo va a ser la obra del Mesías (1,2). Dado que la culminación del éxodo de Jesús será su muerte-resurrección, el desierto representa la sociedad judía, en la que Jesús va a vivir y actuar hasta que llegue ese momento. El significado de los «cuarenta días» confirmará esta interpretación.

«El desierto», como figura, denota un lugar separado de la sociedad; en el caso de Jesús, esta separación se verifica en el terreno de los principios: Jesús no comparte en absoluto los falsos valores de la sociedad judía y no se integra en ella. La figura del «desierto» continúa así el tema de la ruptura con la sociedad injusta, ya expresado en el bautismo: el Espíritu empuja a Jesús a entrar en la sociedad judía, pero manteniendo la plena ruptura con sus valores.

Por única vez en este evangelio se menciona que Jesús está impulsado por el Espíritu; también esto prueba que la escena del desierto resume toda la vida pública de Jesús: el evangelista pretende comunicar que en su labor Jesús va a actuar siempre movido por el Espíritu, que está en él.

13 *Estuvo en el desierto cuarenta días, tentado por Satanás; estaba entre las fieras y los ángeles le prestaban servicio.*

El número «cuarenta» («cuarenta días») es frecuente en el AT para designar un período de tiempo en el que persiste una situación homogénea (paz, reinado, etc.)³⁸ y se calcula (en años) como la duración de una generación. Sin embargo, el número cuarenta alude sobre todo a los cuarenta años que duró el éxodo de Egipto hasta llegar a la tierra prometida³⁹. En el contexto de éxodo que crea la

³⁷ No hay actividad de Jesús hacia ella ni nadie acude de la sociedad al desierto.

³⁸ Cf. Jue 3,11; 5,31; 8,28; 13,1; 2/4 Re 8,17; 12,2.

³⁹ Am 14,33-34; 33,38; Dt 1,3; 2,7; 29,5; Jos 14,17; Sal 95/94,10; Am 2,10; 5,25. Cf. Feuillet, «L'Épisode de la tentation» 51,55: los cuarenta días pueden evocar el camino por el desierto. *Ibid.* 58: la tipología verdadera se basa (Bonnard) mucho más en la analogía de las situaciones

mención del desierto, los «cuarenta días» se convierten en figura de la duración de la vida y actividad de Jesús hasta su muerte-resurrección.

A continuación expresa Mc las condiciones en que va a desarrollarse esa actividad. En primer lugar, a lo largo de toda su vida pública, Jesús va a ser tentado, es decir, va a ser incitado a desviarse de su línea mesiánica, del compromiso expresado en su bautismo.

«Satanás» es un término hebreo que, en su origen, significa principalmente el adversario o contrincante que acusa en un juicio ⁴⁰. De ahí pasa a significar un miembro de la corte celeste que acusa al hombre ante Dios ⁴¹. Más tarde, en tiempo de Jesús, separado ya de la corte celeste, se pensaba que «Satanás» era un espíritu enemigo del hombre, que procura su ruina y quiere destruir la obra de Dios ⁴².

Dentro de la sociedad judía, figurada por «el desierto», «Satanás», que tienta a Jesús, representa un agente que va a inducirlo continuamente a traicionar su compromiso ⁴³. Sin embargo, en todo el relato evangélico, la figura de Satanás no vuelve a aparecer en contacto con Jesús. Esto indica que, como «el desierto», «Satanás» es un término figurado, en este caso una personificación. Mc utiliza la figura conocida del Enemigo del hombre, dándole un nuevo contenido.

El desierto era tradicionalmente el lugar de los agitadores con pretensiones mesiánicas. La tentación típica del desierto es la del cabecilla que alista secuaces con la intención de conquistar el poder, derrotando a los que lo detentan. La tentación pretende, por tanto, inducir a Jesús a adoptar un mesianismo de violencia, contrario al designio de Dios, cuyo objetivo fuese la conquista del poder político ⁴⁴, renunciando a su compromiso anterior, que excluía el dominio y el triunfo terreno y lo llevaba a la entrega de su vida. «Satanás» representa así la ideología del poder, que hace de éste un valor supremo e incita a la ambición de dominio. En el texto evangélico

que en semejanzas puramente materiales. Los cuarenta días de Mc no tienen nada que ver con los cuarenta días y noches de Moisés (Ex 34,28) ni con los cuarenta días de marcha de Elías hasta el monte Horeb (1/3 Re 19,8); son otras aplicaciones de la misma tipología del éxodo, cf. Radermakers 106, Gnlika I 57.

⁴⁰ Sal 109/108,6; 1 Mac 1,36.

⁴¹ Job 1,6-12; 2,1-7. Cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 161-174.

⁴² Feuillet, «L'épisode de la tentation» 62: El vocablo «Satán/Satanás» denota al adversario, más precisamente a un adversario jurídico, a un acusador (1/3 Re 11,14: Hadad, de Salomón; 5,18; 1 Sm 29,4; 2 Sm 19,28; Sal 109,6). Sólo tardíamente se hizo nombre propio para designar a un espíritu maléfico, enemigo nato de Dios y del hombre. De modo parecido, Taylor 176s.

⁴³ Cf. 8,33, donde Jesús llama a Pedro «Satanás», precisamente por oponerse a su mesianismo de entrega.

⁴⁴ El contenido de la tentación en sus diversos aspectos se especifica en el evangelio en 1,24.34.37; 3,11s; 8,11.33; 10,3; 15,29-32.

este Satanás/ideología estará encarnado en hombres o en instituciones (cf. 1,24.34.37; 3,11s; 8,11.32s [Pedro]; 10,2; 11,9s; 12,15).

La permanencia de Jesús en el desierto es figura de la inalterabilidad de su ruptura con los valores de la sociedad. Su inactividad en esta escena se opone precisamente a la actividad sediciosa y guerrera de los cabecillas que se retiraban al desierto para empezar allí la rebelión. Su inmunidad a la tentación muestra que en su vida pública no va a secundar la ideología zelota ni va a hacerse líder de masas para comenzar un alzamiento con la fuerza.

Otros habitantes del «desierto» son «las fieras». La determinación indica que no se trata de fieras cualesquiera, sino de fieras conocidas por el lector⁴⁵. Se descubre una alusión a Dn 7, donde las fieras son figuras de imperios paganos, de poderes políticos dominadores y crueles. Cambiando el sentido de Daniel, como lo hará con otros textos⁴⁶, Marcos instala estos poderes destructores dentro de la sociedad judía («el desierto»). «Las fieras» representan, por tanto, la amenaza que son para Jesús ciertos círculos de poder existentes a su alrededor.

Aparecen así «las fieras» como un complemento de «Satanás». Este es figura del poder como ideología; por eso su actividad, «tentar», se dirige al interior del hombre y se ejerce en la línea de la persuasión; estará representado por los partidarios del poder, que tratarán de atraer a Jesús a esa ideología o le ofrecerán la oportunidad de hacerse líder político. «Las fieras», en cambio, son figura de los poderes opresores, religiosos y políticos; éstos actúan desde el exterior del hombre, ejercen la violencia física y darán muerte a Jesús⁴⁷.

Finalmente, en el desierto hay también «ángeles». En 1,2, el «ángel/mensajero» era una figura que se verificaba históricamente en Juan Bautista (1,4), lo que muestra que en Mc «ángel» no designa necesariamente seres espirituales, sino que puede designar a hombres. Igual que sucede con Satanás, nunca aparecen ángeles en contacto con Jesús durante su vida pública. Estando situados estos «ángeles», como

⁴⁵ La fieras atacan y devoran al hombre, por eso en los profetas representan ordinariamente un castigo; cf. Os 2,12; Is 18,6; 56,9; Jr 7,33; 12,9; 16,4; Ez 32,4; 34,5, etc.; no es éste el caso en Mc 1,13. Is 11,6-9 describe fieras que, en la era mesiánica, han perdido su agresividad (cf. Job 4,22s), como resultado de la acción justiciera del vástago de Jesé (el rey davidico). Sin embargo, en Mc 1,13, «el desierto» representa la sociedad judía y «las fieras» son un componente de ella; no se aplica, pues, a este texto el pasaje de Is 11,6ss; cf. Is 13,21.

⁴⁶ Cf. 2,10, Lect.; 13,14, Lect.

⁴⁷ Cf. 3,6.19.22; 8,31; 9,31; 10,34; 11,18; 12,12; 14,1-2.10-11.43.53.64; 15,11. En 8,31-33 se mencionan sucesivamente las autoridades que rechazarán y darán muerte a Jesús («las fieras», 8,11) y a Pedro, que lo tierna («Satanás», 8,32s).

lo están «Satanás» y «las fieras» en la sociedad en que se encuentra Jesús («el desierto»), representan un grupo humano determinado («los ángeles»).

La función de estos individuos/ángeles es colaborar con Jesús ⁴⁸. De hecho, el verbo «servir/prestar servicio» admite una variada gama de matices, desde «servir a la mesa», aquí excluido, porque Jesús no ayuna ni hay alusión alguna al alimento, hasta «colaborar/ayudar» ⁴⁹. «Los ángeles» representan, pues, a los que, por adhesión a Jesús, le ayudan en su tarea y colaboran con su misión. Como la del tentador, su actividad es continua.

En resumen: La descripción del desierto propone el escenario donde Jesús va a ejercer su actividad. Va a encontrarse en una sociedad en la que se intentará incesantemente persuadirlo a abandonar su compromiso y convertirse en un líder político que pretenda conquistar el poder («Satanás»); la tentación será ineficaz. Al lado de esto, existe a su alrededor una actitud peligrosamente hostil, la de los poderes, enemigos acérrimos de su programa, que acabarán dándole muerte («las fieras»); pero, al mismo tiempo, encontrará un grupo de hombres que le den su adhesión y le ayuden en su actividad («los ángeles»).

La escena termina sin mencionar que Jesús salga del desierto. Es más, la siguiente no comenzará con un verbo que indique la vuelta de Jesús a Galilea; dirá simplemente «llegó». Jesús no saldrá de este «desierto» sino con su muerte.

⁴⁸ La actividad atribuida aquí a «los ángeles» respecto a Jesús será atribuida en 15,41 a ciertas mujeres, en los mismos términos.

⁴⁹ *Diakonos*, sinónimo de *synergos* (1 Tes 3,2; 1 Tim 4,6; Ef 6,21; Col 4,7), cf. Bauer, s.v. 1.b. Se distingue de *doulos* por incluir afecto o adhesión personal, cf. Boyer, *TWNT* II 81. *Diakoneó*, «ayudar», Mt 25,44; «colaborar», Jn 12,26.

NOTA SOBRE EL PODER

Muchas veces se habla del poder a lo largo de este Comentario. Por eso es necesario definir con claridad qué se entiende bajo este término¹.

El poder puede definirse de modo muy general como la posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta de otros (Weber). Se trata, pues, de un dominio que impone sumisión.

Los instrumentos del poder son tres: 1) La *capacidad de intimidar*, que usa la violencia y la coacción y amenaza con el castigo. 2) La *capacidad de recompensar*, que compra la adhesión con la promesa de estima, riquezas u honores, explotando la ambición de los otros y su deseo de seguridad. 3) La *capacidad de persuadir*, que inculca una ideología que exalta el poder y presenta la obediencia y la sumisión como un bien deseable; se aureola de autoridad en el saber y en el obrar, y explota la ignorancia o la falta de criterio y espíritu crítico.

La sumisión por temor (1) hace cobardes; la sumisión por ambición (2) hace despreciables; la sumisión por ignorancia o falta de espíritu crítico (3) hace infantiles, gregarios.

Los tres instrumentos se combinan de maneras muy diversas. El gran triunfo del poder está en hacerse venerar e incluso amar por aquellos que oprime.

Hay que distinguir el poder de la autoridad; brevemente, pueden oponerse de la manera siguiente:

Poder: Dominio basado en el temor (violencia), en la ambición (recompensa) o en la credulidad y falta de espíritu crítico (persuasión). Impone la sumisión; mantiene o aumenta la desigualdad entre el poderoso y los súbditos.

Autoridad: Servicio basado en la competencia personal (carisma). Lleva a la maduración de los otros y va haciendo disminuir la desigualdad.

Fuente de poder es, en primer lugar, la personalidad del líder, que puede imponerse por la fuerza física, por su capacidad intelectual, por su elocuencia o por la impresión que da de seguridad y certeza.

Una segunda fuente de poder es la riqueza, que hace a otros dependientes del poderoso, que puede sobornar o comprar voluntades.

La tercera, de importancia decisiva, es la organización, con la que el poder se mantiene mediante la fuerza (policía y ejército) o mediante la persuasión (aparato de propaganda y difusión de su ideología).

Muchos de estos aspectos del poder aparecen en el evangelio de Marcos, referidos sobre todo a la institución religiosa judía; en menor medida, a los poderes civiles. La insistencia de Mc sobre el poder y dominio ejercidos por la institución religiosa judía se debe al gravísimo abuso de que ésta utilizase el nombre de Dios para justificar su ideología y su opresión sobre el pueblo.

La violencia del poder religioso se manifiesta en el evangelio en los

¹ Nos apoyamos sobre todo en la obra de J. K. Galbraith, *The Anatomy of Power*, Ealing, Londres 1984. Tenemos también en cuenta E. Fromm, *Man for Himself*, Nueva York 1960.

propósitos de eliminar a Jesús (3,6; 11,18; 14,1), que culminan en su condena a muerte (14,64). El poder civil muestra su arbitrariedad y violencia en la prisión y muerte de Juan Bautista (6,17.27) y en la condena de Jesús a morir en cruz (15,15).

El poder de persuasión se basaba en primer lugar en el carácter teocrático del sistema judío, que lo revestía de un halo de santidad, eficaz para encubrir su injusticia; en segundo lugar, en la veneración por el culto y el templo: aunque éste se había convertido de hecho en una empresa financiera, el pueblo se sometía sin protesta a la explotación económica que ejercía en nombre de Dios; por último, en el prestigio de los letrados y en el carácter divino que atribuían a la tradición que ellos habían ido creando. La facción farisea disponía además de una organización muy eficaz, la institución sinagoga, a través de la cual, y mediante la predicación, instilaba en el pueblo su ideología. Esta facción marginaba a sectores del pueblo (1,39-45; 5,24b-34), infantilizaba a los fieles con el legalismo (3,1-5; 5,21-24a) y, gracias al prestigio de los letrados, los dominaba hasta el punto de hacerles negar su propia evidencia (6,1b-6).

Jesús es todo lo contrario. Rechaza el liderazgo de poder (1,25.33.34.36-38; 3,9-11) y previene a los suyos contra toda ambición de rango o ejercicio del poder dentro de la comunidad (9,35; 10,42-45). No presenta resistencia cuando van a prenderlo (14,48s). No se impone a sus discípulos, los trata como amigos (2,19) y, a sus seguidores en general, los considera familiares suyos (3,35). En lugar de dominar, Jesús pone su vida al servicio de los demás y hace del servicio el rasgo distintivo de sus seguidores. Al crear el nuevo Israel («los Doce»), le da una misión universal al servicio de la humanidad (3,14-15), eliminando de él la aspiración hegemónica propia del judaísmo.

Para emancipar al pueblo del dominio ideológico que sufre, le enseña, despertando su espíritu crítico (1,22), y ofreciéndole criterios para juzgar la realidad de sus dirigentes (12,38-40). Se enfrenta con los que oprimen al pueblo y restaura la integridad de los oprimidos permitiéndoles su desarrollo personal (3,1-7a). Ofrece su alternativa a los marginados por el sistema (5,24b-34).

Jesús, por tanto, contrapone a la ideología del poder un ideal de igualdad para los hombres y los pueblos, que excluye toda discriminación y fomenta la solidaridad entre ellos. Quiere que el hombre sea libre y autónomo (2,11-12.18-22.23-26) y que actúe por convicción personal (1,43), no por imposición de códigos o sistemas (2,28; 7,1-5).

La sociedad propone como medio de realización humana la integración en el orden establecido, religioso o civil, recabando la sumisión a ese orden. Jesús, por el contrario, propone como ideal la plenitud humana, el despliegue de las potencialidades del hombre, que éste va alcanzando a medida que está movido por su Espíritu. De este modo, el seguidor de Jesús es el que hace del amor que comunica vida su única norma de conducta, sin temor a la hostilidad que esto provoque contra él por parte de los sistemas de poder y sus ideologías.

Mc 1,1-13: *Síntesis*

1,1. En el título de su obra (1,1), Mc indica su propósito: quiere exponer los orígenes de la realidad que los cristianos viven, realidad nueva y gozosa («la buena noticia») que se vincula a la figura de Jesús, al que caracteriza con dos títulos: «Mesías», el liberador que cumple las expectativas del pueblo judío, e «Hijo de Dios», título divino comprensible para judíos y paganos, con el que indica que Jesús rebasa las expectativas judías y abarca a todos los hombres en su misión salvadora. Para Marcos, por tanto, Jesús es salvador de la humanidad entera. Su salvación ha llegado ya a la comunidad de la que él forma parte, y pretende narrar cómo actuó Jesús para realizarla.

1,2-5. Marcos presenta la figura de Juan Bautista como un enviado de Dios, el mensajero anunciado en el AT, encargado de preparar la llegada del Mesías; éste, a su vez, habría de cumplir la expectativa secular del pueblo judío, la sociedad justa querida por Dios.

En los textos proféticos citados por Mc, la obra que va a realizar Jesús está formulada en términos de éxodo: consistirá, pues, en liberar de un estado de opresión y conducir a una tierra prometida, figura de la sociedad justa.

Juan se sitúa en el desierto, la localización tradicional de todos los líderes contestatarios. Situarle en el desierto, el lugar asocial, mostraba, por una parte, la ruptura con la sociedad existente; por otra, recordaba los orígenes de Israel. De este modo, la retirada al desierto implicaba la vuelta al estado primero del pueblo, idealizado como un estado de pureza y fidelidad a Dios.

Sin embargo, a diferencia de los líderes políticos, frecuentes en la época, Juan no se presenta como un agitador de masas ni como un cabecilla que pretenda derrocar a los dirigentes por la violencia para instaurar un nuevo estado de cosas. Por el contrario, se asimila a los movimientos bautistas, también comunes en la época, que pro-

ponían la inmersión en el agua como signo de purificación o de cambio.

Juan cumple su misión exhortando al cambio de vida, suscitando con ello la expectativa de un cambio social. No se hace él mismo campeón del cambio de sociedad, no acusa directamente a las instituciones religiosas y civiles, aunque se separa de ellas (desierto); se dirige al individuo. Hace ver con esto que el cambio de sociedad requiere previamente el cambio personal y que la injusticia social es el resultado y el exponente de la injusticia de los individuos. Juan no permite la fácil escapatoria de echar a otros la culpa de la situación de injusticia. La deseada reconciliación con Dios (el perdón de los pecados), que hace posible la obra del Mesías, pasa por el reconocimiento de la propia complicidad con el mal. Juan quiere que ese reconocimiento sea público, de modo que todos se den cuenta de la extensión del descontento y se vayan sumando propósitos en favor del cambio.

Para significar el cambio de vida, usa Juan un símbolo propio de la cultura judía y ya utilizado por otros movimientos bautistas, la inmersión en agua, que es figura de muerte, en este caso muerte al pasado de injusticia.

La respuesta a la proclamación de Juan es masiva, lo que indica la extensión del descontento y el gran deseo de cambio que se experimentaba en la sociedad misma. La expectativa está asociada a la llegada del Mesías, que cambiaría la situación e implantaría la justicia. El pueblo en general se prepara con la purificación para esa llegada.

La actividad de Juan muestra que la condición indispensable para que encuentre eco el mensaje de Jesús y sea eficaz su obra es el inconformismo del individuo con la justicia personal y social y el deseo de ponerles fin.

1,6-8. Marcos describe la figura de Juan con rasgos de profeta, en particular con los de Elías. De este modo califica a su persona como enviado de Dios, precursor del Mesías esperado y en ruptura con la sociedad teocrática judía, en consonancia con su localización en el desierto. Su alimentación es la propia de un nómada.

Juan no se hace centro del movimiento que suscita, no se considera protagonista. Previene la sospecha popular de que él mismo pudiera ser el Mesías anunciando la llegada de otro superior a él, que el lector identifica con Jesús. Lo describe con relación a sí mismo: superior en fuerza, en su misión y en su actividad.

Es superior en fuerza por poseer la plenitud del Espíritu; en su misión, porque ésta consiste en fundar un nuevo pueblo, una sociedad

nueva (nueva alianza); en su actividad, porque Juan ha exhortado a salir de un pasado de injusticia, mientras que Jesús va a potenciar la vida del hombre, comunicándole el Espíritu y creando así un hombre nuevo, fundamento y artífice de la nueva sociedad.

1,9-13. Coincidiendo con la actividad de Juan, aparece Jesús, el protagonista del relato de Marcos. Procede de Nazaret, un pueblo perdido de la región más nacionalista de Galilea.

Al bautizarse, manifiesta Jesús su apoyo al movimiento suscitado por Juan y muestra su empeño en la eliminación de la injusticia. Su compromiso es total: con la inmersión o bautismo, símbolo de muerte, expresa que está dispuesto a dar la vida, si fuera necesario, para suprimir la injusticia y comunicar vida a la humanidad.

Esta disposición de Jesús, expresión de su amor sin medida a los hombres, provoca una reacción divina que el evangelista describe con rasgos figurados. Ante todo, se rompe la frontera entre el mundo divino (el cielo) y el humano. La experiencia interna de Jesús se formula de dos maneras: en términos de visión, con los que se expone ante todo el ser de Jesús, y en términos de audición, con los que se describe principalmente su misión.

El ser de Jesús es el del que posee la plenitud del Espíritu, es decir, de la fuerza, vida y amor de Dios. Culmina así la creación, alcanzándose la plenitud del hombre, la realidad del Hombre-Dios. Con esto queda capacitado Jesús para llevar a cabo la misión que Juan le atribuía.

La misión de Jesús, el Hijo de Dios, es la de Salvador (Rey-Mesías), que ofrece su vida por la causa de la humanidad entera. Esta misión se opone diametralmente a la que la tradición judía asignaba al Mesías, quien, según ella, había de ser un rey poderoso que triunfase sobre los enemigos de Israel y llevase a su cima la gloria de este pueblo.

El Espíritu impulsa a Jesús a comenzar su misión. Con la figura del «desierto» presenta Mc el escenario donde Jesús va a ejercer su actividad. Va a encontrarse en una sociedad que intentará incesantemente persuadirlo a abandonar su compromiso para convertirse en un líder político que aspire a la conquista del poder; la tentación será ineficaz. Por otra parte, existe a su alrededor una actitud peligrosamente hostil, la de los poderes, enemigos acérrimos de su programa, que acabarán por darle muerte. Pero, al mismo tiempo, no faltarán hombres que colaboren con su actividad.

Termina aquí la sección introductoria del evangelio, que presenta

en primer lugar, como preparación a la llegada y actividad del Mesías, el movimiento de cambio suscitado por Juan, y a continuación describe teológica y programáticamente el ser de Jesús Mesías, su misión y las reacciones que provoca en su sociedad. Tras esta introducción empieza la narración de la actividad de Jesús.

II

LA ACTIVIDAD DE JESUS (Mc 1,14-13,37)

ENTRE LA PREPARACION Y EL PRIMER PERIODO

Mc 1,14-15: *En Galilea: el pregón de la buena noticia*
(Mt 4,12-17; Lc 4,14-15)

En la primera parte de Mc (1,14-8,30) existen unidades, formadas por una o varias perícopas, que efectúan un cambio o producen un avance en la temática del evangelio, dejando atrás una parte para comenzar otra. En ellas se cierran temas tratados antes y se abren otros que son desarrollados en lo que sigue. Por la función que desempeñan, de distinción y conexión al mismo tiempo, pueden llamarse unidades-bisagra.

La perícopa 1,14-15, que se intercala entre la introducción y el primer período, es la primera unidad de este género que encontramos en Mc. En ella se cierra el tema de la actividad de Juan Bautista (1,14: «Después que entregaron a Juan»), y se abre el de la actividad de Jesús en Galilea y la «proclamación» del evangelio (1,14: «proclamando la buena noticia», cf. 1,39; 3,14; 6,12). El tema de la entrega (1,14) será retomado en la segunda unidad-bisagra (3,13-19, cf. v. 19) y aplicado a Jesús.

Ha terminado la preparación y comienza la actividad de Jesús, personaje principal del evangelio. Como se verá más adelante, el contenido de esta perícopa estructura la sección siguiente (1,16-3,12).

* * *

¹⁴Después que entregaron a Juan llegó Jesús a Galilea y se puso a proclamar la buena noticia de parte de Dios. ¹⁵Decía:

—Se ha cumplido el plazo, está cerca el reinado de Dios. Enmendaos y tened fe en esta buena noticia.

NOTAS FILOLOGICAS

¹⁴ *Después que*, gr. *meta* con acusativo, nueve veces en Mc, indicando siempre posterioridad temporal. En cuatro de ellas rige un infinitivo, sustantivo o adverbio, estableciendo una datación imprecisa (1,14; 13,24; 14,28; 14,70). En los otros cinco casos establece una datación precisa, calculada en días (8,31; 9,2; 9,31; 10,34; 14,1).

llegó, gr. *ēlthēn*, aor. efectivo que incluye el fin del proceso.

Galilea: Mc nombra doce veces Galilea, sólo dos en logia (14,28; 16,7), las otras: 1,9.14.16.28.39; 3,7b; 6,21; 7,31; 9,30; 15,41; cf. van Cangh, «La Galilée» 67.

se puso a proclamar, gr. *kêryssôn*, participio presente que podría tener sentido final: «para proclamar»; sin embargo, la adición del segundo participio, *legôn*, y del texto de la proclamación (1,15) impide esa interpretación; equivale a un impf., sucesivo al aoristo *êliben*; cf. 1,4.

la buena noticia de parte de Dios, gr. *to euaggelion tou Theou*, genit. subjetivo: «la buena noticia que da Dios/de parte de Dios»; cf. 1,15: *bê basileia tou Th.*; 3,35: *to thelêma tou Th.*; 4,11: *to mystêrion tês basileias tou Th.*; 8,33: *ta tou Th. pbronein*; 11,22: *pistis Th.*

15 *se ha cumplido*: el gr. *plêrousthai* es lexema resultativo; el pf. indica que algo que se iba llenando/cumpliendo ha quedado finalmente lleno/cumplido. Se refiere a la vez al pasado y al presente («ha quedado cumplido/se ha cumplido»), cf. Gn 29,21: *peplêrôntai bai bêmerai mou*, «se han cumplido mis días».

el plazo: *kairos* aparece cinco veces en Mc, siempre en sg. articulado (1,15; 10,30; 11,13; 12,2; 13,33). En 1,15 significa que ha terminado el lapso de tiempo previsto para la antigua alianza y sus instituciones, que han de ceder el puesto al reinado de Dios. El episodio de la higuera (11,13) muestra que ese *kairos* ha sido estéril. La parábola de la viña (12,1ss) precisa que el fruto debía haberse producido durante toda la historia del pueblo.

kairos tiene una doble acepción o aplicación: designa un período de tiempo, una totalidad global (1,15; 11,13), pero también momentos dentro de ese período (en realidad una totalidad discreta), que corresponden a la sazón del fruto (12,2-5). En 10,30 (*houtos ho kairos*, contrapuesto a «la edad venidera») designa el tiempo de la comunidad cristiana («entre persecuciones»). Paralelamente, existe para ella un momento de la sazón («no sabéis cuándo»), el que corresponde a la llegada del «señor de la casa» (13,35), cf. Mateos, *Marcos 13* § 557ss. Ejemplos de papiros en Moulton-Milligan s.v. *kairos*: *tou kairou lëxantos tês paradosêôs sitou*, «ha pasado el plazo para la entrega del trigo»; s.v. *plêroô*: *ho khronos tês misthoseôs eplêrôthê*, «ha expirado/se ha cumplido el plazo del préstamo».

La traducción «ha llegado el momento» no expresa la duración en el pasado contenida en el perfecto *peplêrôtai*, por eso es preferible «se ha cumplido el plazo», que la expresa con el sustantivo.

está cerca, gr. *kai êggiken*; *kai* es causal/explicativo. Para el pf. *êggiken*, «está cerca», cf. 14,42; Mt 26,46; Lc 21,20; Rom 13,12; indica el estado de cercanía que preludia la llegada.

el reinado: el gr. *basileia*, como el aram. *malikut*, denota el «reinado/gobierno», connotando la «realeza» divina y el «reino» (súbditos y territorio) sobre el que se ejerce; cf. J. Bonsirven, «Le règne de Dieu suivant l'Ancien Testament»: *Mélanges A. Robert*, Tournai 1957, 295-302. Para la fórmula «el reinado de Dios» en los Targumim, cf. Chilton, *Regnum Dei Deus est* 261-270.

enmendaos, gr. *metanoete*, cf. 1,4.

tened fe en esta buena noticia, gr. *pisteuete en tã euaggeliô*. No es necesario interpretar *en* como instrumental, refiriéndolo a los dos verbos que lo preceden: «enmendaos y tened fe en virtud de la buena noticia». La construcción corresponde al aram. *baymen b'*: «creer/tener fe en (imperat. presente)/fiarse de», cf. Bauer, *pisteuô* 1.a.e.; cf. Jr 12,6 LXX: *ou pisteusês en autois boti lalousin pros se kala*, «no les creas/no te fies de ellos porque te digan buenas palabras»; cf. Moulton-Howard II 464. El artículo (*tô euaggeliô*) es anafórico a la mención de la cercanía del reinado de Dios, contenido de la buena noticia: «esta [buena noticia]».

CONTENIDO

La perícopa describe la primera actividad de Jesús. Está en paralelo con 1,4, donde se describía la de Juan. La respuesta a la actividad de éste se da en 1,5; a la de Jesús, en el primer período del evangelio (1,16-8,30). Contiene cuatro elementos: el momento; el lugar, Galilea; la actividad, que es la proclamación, y su contenido.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «llegó», no «volvió», a Galilea, cf. 1,9.
2. A pesar de la escena anterior (1,10-11), Jesús no se presenta como Mesías.
3. Alusiones a Is 8,23b-9,3 LXX; 52,6-8; 56,1 LXX; Zac 14,8-9.
4. Doble significado de *basileia*: «reinado» y «reino».

LECTURA

14a *Después que entregaron a Juan...*

Con esta determinación temporal se constata el fin de la actividad del Bautista. Este ha sido «entregado», y esto demuestra que, a pesar de la concurrencia masiva a su llamamiento (1,5), había sectores opuestos a su mensaje:

No se detallan las circunstancias de tiempo y lugar, ni el modo, motivos o agentes de la denuncia. En todo caso, el acto de «entregarlo» implica el cese violento y definitivo de la actividad de Juan: la supresión de su libertad de acción y de palabra. Su mensaje incomodaba. La entrega supone una denuncia a las autoridades (cf. 6,13s), que no ha podido ser obra de los que han respondido a la llamada de Juan y han confesado sus pecados, sino de otros.

Dado que la actitud y la predicación de Juan manifestaban una ruptura con la sociedad judía y sus instituciones, los que entregan a Juan han de ser partidarios de la institución injusta y contrarios al mensaje de arrepentimiento y enmienda¹.

Como sucedió con tantos otros movimientos mesiánicos o renovadores, al llamamiento de Juan respondió el pueblo llano, que sufría la opresión. Los círculos dirigentes no tenían interés alguno en que cambiase la situación e ignoraron el mensaje de Juan o se opusieron a él (cf. 11,29-33).

¹ El encarcelamiento y muerte de Juan se describen en 6,17-29, aunque sin alusión a la entrega. En 11,27b-33 aparecen los círculos oficiales que no habían aceptado la proclamación de Juan.

Después de la presentación de Juan como mensajero de Dios, su detención aparece como un acto de injusticia. Es el primer conflicto que se apunta en el evangelio entre los poderes y un enviado de Dios.

Pero hay motivo para la esperanza: el poder apaga la voz de Juan, pero va a surgir una voz más fuerte, la de Jesús, que hará suyo el mensaje de la enmienda (v.15), es decir, de la ruptura con la injusticia.

14b *llegó Jesús a Galilea...*

Ya había cesado la actividad de Juan cuando empieza la de Jesús, sin que Mc precise el intervalo entre una y otra. Se cumple lo dicho por Juan: «Llega detrás de mí el que es más fuerte que yo»². Se inaugura la misión de Jesús, el consagrado por Dios y portador del Espíritu (1,10s).

Jesús va a Galilea desde el Jordán, donde ha tenido lugar su bautismo. Dado el texto de 1,9: «llegó Jesús de Nazaret en Galilea» para ser bautizado, el de 1,14 debería decir: «volvió Jesús a Galilea». Sin embargo, dice simplemente «llegó a Galilea», indicando que el segundo viaje no es continuación del primero; entre los dos existe un hiato, creado por el bautismo y la comunicación divina a Jesús. El primero lo hizo como persona privada; el segundo inaugura su misión como el consagrado por Dios y portador del Espíritu.

Juan se presentó en el desierto; Jesús, en cambio, se presenta en Galilea, es decir, en la sociedad judía, que es para él «el desierto» (1,12 Lect.). Tanto la misión de Juan como la de Jesús tienen su origen en Dios: la de Juan, como mensajero y precursor; la de Jesús, como Mesías Hijo de Dios.

Jesús no vuelve a Nazaret ni a su vida privada. Conforme al compromiso hecho en su bautismo (1,9 Lect.), empieza su actividad, teniendo por horizonte la región de Galilea. La diferencia con Juan es manifiesta: Juan llamaba al desierto, sacando a la gente de la sociedad; Jesús, por el contrario, penetra en la sociedad y en ella proclama. No comienza por Jerusalén, va a Galilea, lejos del centro religioso y político del país, a una región de población mezclada, judía y pagana, a un ambiente que le es familiar (1,9)³.

² Cf. Manicardi, *Il cammino* 167: «Después que entregaron a Juan llegó Jesús a Galilea» (1,14) se corresponde con «el que llega detrás de mí» en boca de Juan (1,6), no con 1,9.

³ La distancia entre Galilea y Jerusalén, así como la separación política de las dos regiones desde la muerte de Herodes el Grande (4 a.C.) podía favorecer el plan de Jesús. Lejos de los círculos dirigentes encontraría más facilidades para su labor. Los galileos, pueblo de condición humilde, despreciado por la aristocracia y la ortodoxia de Jerusalén (cf. Jn 7,52), estaban menos inclinados a ocuparse de las minucias de la Ley. Además, la costumbre de tratar con no judíos hacía de Galilea una región más cosmopolita. Con todo, allí reinaba Herodes Antipas, que tenía

De hecho, la presencia de Jesús en Galilea responde al texto de Is 8,23b-9,3 (LXX), citado parcialmente en el pasaje paralelo de Mateo (4,14-16): «Daos prisa, tierra de Zabulón, tierra de Neftalí y los demás que habitáis la costa, y la tierra más allá del Jordán, la Galilea de los gentiles. ¡Oh pueblo que caminas en tinieblas, mira qué grande luz!, etc.»⁴. «Las tinieblas» son metáfora de la opresión⁵.

14c ... y se puso a proclamar la buena noticia de parte de Dios.

La ida de Jesús a Galilea tiene por objeto una proclamación⁶, cuyo contenido es «el evangelio/la buena noticia de (parte de) Dios». En esta expresión hay que considerar varios aspectos⁷.

En primer lugar, se trata de «la buena noticia». La presencia del artículo indica que no es una buena noticia cualquiera, sino una ya conocida y esperada⁸. Su fuente es Dios mismo⁹. La denominación «Dios» tiene en Mc un alcance universal, pues designa al Creador de

ya a Juan en la cárcel (cf. 6,17), y existían en la montaña centros de un nacionalismo exaltado. Cf. Van Cangh, «La Galilée dans l'Évangile de Marc: un lieu théologique?» 59-75. En tiempo de Jesús, la Galilea propiamente dicha era un territorio bien definido, al oeste del lago de Genesaret; según Flavio Josefo, el distrito de Galilea se distinguía de los territorios al este del lago (tetrarquía de Filipo): Gaulanítide, Batanea, Traconítide y Auranítide (72).

⁴ Cf. Boobyer, «Galilee» 334-348. Galilea tenía una población mezclada. Ciudades como Tiberiades y Séforis eran en su mayor parte comunidades paganas con un modo de vida pagano. Griegos y sirios helenizados estaban dispersos en la región. También podían verse romanos. Entre los oyentes de Jesús en las localidades judías, habría paganos, incluso en las sinagogas (G. Schrenk, *Galiläa zur Zeit Jesu* [1941] 17) y sólo en lugares más retirados como Nazaret se conservaban los ideales judíos con mayor pureza (E. W. G. Masterman, *Studies in Galilee* [1909] 129-141). Incluso Estrabón, *Geografía* XVI 2,34, habla de grupos mixtos de pueblo, de tribus egipcias, árabes y fenicias existentes en Galilea. Aunque el evangelista no hace referencia a paganos en Galilea, dado el conocimiento general, pudo considerar esta región como el lugar natural para empezar la misión entre los paganos (335-338). La prominencia dada por Mc a Galilea, parece estar en relación —como en Mt— en la asociación de Galilea con esta misión. De hecho, la ida de Jesús a Galilea después de su resurrección (14,28; 16,7) indica el comienzo de la misión bajo su guía (340ss). Cf. Van Cangh, «La Galilée» 75: Jesús precede hacia Jerusalén (10,32), hacia la pasión-muerte; el resucitado precede de Jerusalén a Galilea (14,28; 16,7), para la misión.

⁵ Cf. Is 42,6; 49,6,9.

⁶ Cf. Van Cangh, 68: El verbo *kērýssein* se emplea para la actividad en Galilea y para la misión futura con paganos (13,10; 14,9).

⁷ Cf. G. Glisson, «The Kingdom» 190. La peritrasis «el reinado/reino de los cielos» es común en la literatura rabínica, «el reinado de Dios», en los Targumim. Chilton, «Regnum Dei» 265, muestra la equivalencia de «Dios» en el texto bílico y «reinado de Dios» en Targum a Zac 14,9; Abd 21; Is 31,4; 24,23; 40,9; 52,7. Según estos textos, «el reinado de Dios está cerca» equivale a «Dios está cerca». Puede decirse que, puesto en contexto judío, que el «reinado de Dios» proclamado por Jesús no aparece como la clave de una visión esotérica de la historia; más bien un *slogan* contemporáneo que se refería a Dios fue tomado por Jesús como el término-clave en su vívida afirmación de que Dios está activo entre nosotros (270).

⁸ La mención de la buena noticia en el título de la obra (1,1) no cuenta para el relato evangélico.

⁹ Es la primera vez que aparece en Mc la denominación «Dios» (cf. 1,3: «Señor»).

la humanidad entera ¹⁰. El pregón de Jesús enlaza así con el texto de Zac 14,9: «El Señor va a ser rey de toda la tierra. Aquel día el Señor será único y su nombre único» ¹¹. Se amplía, por tanto, el ámbito de la proclamación de Juan: «la buena noticia» ha de ser causa de alegría para todos los hombres, no sólo para el pueblo judío.

Jesús transmite un mensaje de Dios, es decir, se presenta como profeta, aunque el lector ya sabe que es «el Hijo de Dios» (1,11) y que su obra y autoridad son las de Dios mismo. Jesús actúa en nombre de Dios y éste garantiza su anuncio. El mensaje de Jesús no tiene, pues, su origen en las ideologías existentes.

15a *Decía: «Se ha cumplido el plazo, está cerca el reinado de Dios.*

La noticia se proclama una y otra vez («decía»). No se mencionan oyentes, se afirma sólo que el ámbito es Galilea. Se trata, por tanto, de un compendio de la actividad de Jesús en esta región, que será expuesta en detalle en la sección que sigue (1,16-3,12).

«Se ha cumplido el plazo» indica la llegada de un término previsto, que hace referencia al cumplimiento de las promesas y relega irrevocablemente al pasado una época de la historia. Se avecina un tiempo nuevo, donde lo de antes va a quedar definitivamente superado. Se ha cumplido el plazo final señalado por Dios para comenzar su reinado (cf. Ez 7,12; Dn 12,4; Sof 1,12, etc.), y va a inaugurarse la época definitiva de la historia. «El plazo» abarca todo el tiempo de la antigua alianza (nota fil.). Esta, por tanto, está a punto de caducar.

El momento ha llegado porque ya existe «el Hombre». Ha sido el compromiso de Jesús el que ha determinado el cambio de época. Desde el momento en que, como respuesta a ese compromiso, el Espíritu ha hecho de él el Hombre-Hijo de Dios, ha comenzado una nueva humanidad. Se hace posible el reinado de Dios en el mundo ¹².

La palabra griega (*basileia*) traducida en el texto como «reinado» tiene en realidad dos sentidos principales: «reinado», que significa

¹⁰ Cf. Mc 13,19; Mateos, *Los Doce* § 518. Mc no usa la fórmula «el reino/reinado de los cielos», que predomina en Mt. Para Mc, «Dios» connota universalidad, por oposición a «Señor» (*Kyrios*, sin artíc.), que designa al Dios de Israel. En Mt, en cambio, «el reinado/reino de los cielos» connota universalidad, mientras «el reinado/reino de Dios» (cf. 21,31) concierne primariamente a Israel.

¹¹ El texto de Zac 14,8s une las expresiones «aquel día» y «el reinado de Dios». De hecho, para Mc «aquel día» (2,20) indica el de la muerte-exaltación de Jesús, que será cuando, por la efusión del Espíritu, comience el reinado de Dios sobre los hombres. Cf. 2,20, nota fil. Glasson, «The Kingdom» 194: El reino como futuro tiene relación con la cruz.

¹² Para la cuestión del reino en los evangelios, cf. Schlosser, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus I*; el pasaje de Mc 1,15 se trata en pp. 91-109.

la acción de Dios sobre la humanidad, y «reino», que denota la humanidad sobre la que Dios reina (nota fil.). Ordinariamente tiene sentido activo, el de actividad de Dios¹³, pero según los contextos hay que adoptar una u otra traducción. En el evangelio, «el reinado de Dios» se realiza en cada individuo por la comunicación del Espíritu (1,8: «él os bautizará con Espíritu Santo»); «el reino de Dios», realidad social, se va construyendo con los que lo han recibido.

«El reinado/reino de Dios», cumplimiento de las promesas, era la gran esperanza de Israel. Según la expectación común, cambiaría el curso de la historia, inaugurando la época de justicia, paz y prosperidad anunciada por los profetas, sobre todo a partir de la amarga experiencia de la deportación a Babilonia.

La expresión significaba que Dios había de gobernar al pueblo; se pensaba de ordinario que lo haría mediante el Mesías, realizando en él el ideal de rey justo. Pero la tradición judía había teñido de nacionalismo la idea del reinado de Dios. La concepción más común antes de la guerra judía (años 66-70 d.C.) parece haber sido ésta: El reinado de Dios sería instaurado por el Mesías, rey consagrado por Dios, restaurador de la monarquía de David, guerrero victorioso que expulsaría a los romanos, derrotaría y humillaría a las naciones paganas (cf. Sal 72,8-11; Is 34,8; 35,4; SalSalom 17,30s)¹⁴. El sería el custodio y maestro de la Ley y purificaría las antiguas instituciones¹⁵.

En la sociedad judía, sin embargo, ante la esperanza del reinado de Dios cada grupo ideológico mantenía su actitud propia. Los *saduceos*, aristocracia civil y sacerdotal, representantes del poder político y económico y gestores de la administración del templo, no deseaban un cambio que pusiera en peligro su situación de privilegio.

Los *fariseos*, devotos observantes de la Ley, guías espirituales del pueblo, pensaban que la llegada del reinado de Dios dependía de la fidelidad a la observancia y no se comprometían en la mejora de la situación social injusta. Eran así espiritualistas inactivos, que, aunque odiaban al régimen romano, no ponían en peligro su estabilidad. Para ellos, Dios inauguraría su reinado por medio del Mesías, con una

¹³ Perrot, *Jesús y la historia* 18: «La expresión reinado o reino de Dios es rara en el judaísmo del siglo I e incluso en el NT, exceptuados los evangelios sinópticos. ... En la Escritura y en los textos judíos antiguos, la expresión designa el acto mismo de la soberanía de Dios. Se trata de su reinado efectivo sobre Israel (SalSl 5,12) y sobre el mundo entero (*ibid.* 17,4), no del espacio en que se despliega esa realeza, es decir, del reino» 187: «Jesús no anuncia la salvación, sino el reinado de Dios». Esto muestra la equivalencia de las dos expresiones.

¹⁴ Cf. M. Pérez Fernández, «Targum y Midras», en *Para entender a los judíos* II 105ss.

¹⁵ Cf. Mateos, *Marcos* 1,3 §§ 712-719; Strack-B. IV 796, 878, etc.

especie de golpe de Estado que cambiaría la situación política y social ¹⁶.

Los *nacionalistas fanáticos* (zelotas), pertenecientes a la clase oprimida, esperaban el reinado de Dios, pero no se cruzaban de brazos como los fariseos. Pensaban que el reinado de Dios comenzaría con una guerra santa en la que Dios intervendría milagrosamente y derrotaría a los paganos, liberando a Israel del dominio romano. Al mismo tiempo tendría lugar una revolución social, para mejorar la suerte de los pobres, y política, para eliminar a los dirigentes indignos. Esta facción profesaba, pues, además del nacionalismo, un reformismo radical ¹⁷.

Los *esenios*, grupo integrista extremo en ruptura con las instituciones oficiales (no se menciona en los evangelios), esperaban, como los fariseos, el reinado de Dios, pero sin ocuparse de nada exterior a su círculo de elegidos. En tiempos de Jesús, sin embargo, mantenían una actitud zelota y esperaban el momento de la guerra santa ¹⁸.

El pueblo, despreciado y descuidado por los dirigentes, sin finalidad ni orientación en la vida (Mc 6,4: «como ovejas sin pastor»; cf. Mt 9,36: «maltrechos y derrengados como ovejas sin pastor»), simpatizaba con los reformistas zelotas y, perdida toda esperanza de justicia por parte de las clases dominantes, fácilmente se adhería a la violencia.

Denominador común de las diversas facciones era la creencia en la validez de las instituciones y en el privilegio de Israel.

En boca de Jesús, el anuncio del reinado/reino de Dios prescinde de concreciones: pretende suscitar una esperanza proclamando la posibilidad de una alternativa a la sociedad existente. Para el lector, sin embargo, la escena del bautismo ha mostrado que Jesús, el Mesías, que asume el papel del Servidor de Dios (1,10s), va a instaurar un reino universal, y que no va a ser un guerrero ni a usar la violencia. También la escena del desierto (1,12s) ha hecho patente que Jesús no cede a la tentación del poder, típica de los agitadores, que organizaban sus sediciones en el desierto ¹⁹.

Por otra parte, la misión mesiánica de Jesús, la instauración del reino de Dios, insinuada por Juan con la alusión al Esposo, inaugurador de la nueva alianza (1,7 Lect.), ha sido descrita por Juan mismo en términos de comunicar Espíritu Santo (1,8). El reinado de Dios se funda, pues, en la participación del Espíritu de Dios, que

¹⁶ Para fariseos y saduceos, cf. Baron II 636-640; Schürer II 498-537.

¹⁷ Cf. Baron II 652-654.

¹⁸ Cf. *ibid.* 654-659; Schürer II 715-759.

¹⁹ Véase Mateos, Marcos 13, Excursus II.

ha de asimilar a los hombres a la actitud y a la actividad de Jesús.

El pregón de Jesús anuncia, por tanto, la llegada del reinado de Dios, realidad individual (comunicación del Espíritu), y del reino de Dios, realidad social (nueva alianza, 1,7), una sociedad nueva y justa, digna del hombre, la alternativa que Dios propone a la humanidad (la nueva tierra prometida). Esta realidad empezará a existir e irá avanzando hasta su realización plena. Su cercanía supone cierta distancia, no sólo temporal, sino también personal. El Reinado llega, pero al mismo tiempo, los hombres tienen que acercarse a él dando la adhesión a Jesús.

Todo poder que se interpone entre el hombre y Dios queda virtualmente amenazado por esta noticia.

15b *Enmendaos y tened fe en esta buena noticia».*

Jesús no se presenta como un caudillo: exhorta, sin apelar a la imposición ni a la violencia. La exigencia de enmienda, que continúa la de Juan Bautista (1,4), muestra que el reinado de Dios no se realizará sin colaboración humana. No era ésta la expectativa general (cf. Is 24,21-23; Jr 10,7.10; Sal 22,29)²⁰.

Resulta, sin embargo, extraño que vuelva a insistir Jesús en la necesidad de enmienda, después de la respuesta unánime del pueblo a la predicación de Juan. Esto muestra que, aunque Juan había recogido con gran eficacia el ansia popular de justicia y la había encauzado hacia «el que llegaba detrás de él» (1,8), al ser Juan encarcelado sucedió lo mismo que con los demás movimientos mesiánicos o renovadores del tiempo: el movimiento y la expectación se disiparon.

De hecho, la actividad de Jesús parece un nuevo comienzo: como si ya estuviera olvidada, no apela a la predicación anterior de Juan; no hace suyo su bautismo, símbolo cultural judío, ni se sitúa como él en un desierto. Para Jesús, la ruptura con la injusticia ha de hacerse desde dentro de la sociedad injusta, y en ésta ha de mantenerse la esperanza de una sociedad nueva.

Los dos elementos de la proclamación de Jesús: «el reinado de Dios» y la «enmienda», se encuentran en dos pasajes de Isaías, que parecen constituir el trasfondo de esta perícopa de Mc.

Is 52,6-8 (LXX): «Soy yo mismo el que hablo: estoy presente como una primavera en los montes, como los pies del que anuncia la buena

²⁰ Cf. Glasson, «The Kingdom» 193: Si en la enseñanza de los rabinos, el reino de Dios implicaba un mundo ya convertido, nada de eso sucede en el ministerio de Jesús; él quería comunicar la idea de que el Reino había llegado germinalmente (parábolas del crecimiento).

noticia ²¹ de la paz, como el que anuncia buenas noticias, porque voy a proclamar tu salvación, diciendo: «Sión, tu Dios va a reinar».

Mc suprime la mención de Sión, que limitaba el dicho a la nación judía, e identifica la actividad de Jesús con la que el texto profético atribuye a Dios. La buena noticia es de salvación y de paz, es decir, según el sentido bíblico de esta palabra, implica la existencia de una sociedad justa y feliz.

El segundo texto de Isaías se encuentra en 56,1 (LXX): «Esto dice el Señor: "Guardad el derecho, practicad la justicia (enmienda), pues mi salvación está cerca y se va a revelar mi misericordia"».

La referencia a estos textos confirma que Jesús excluye el proyecto zelota, que se proponía implantar el reinado de Dios mediante la reforma de las instituciones por la violencia y la rebelión armada contra el yugo extranjero. El reinado de Dios no será impuesto por la fuerza; tampoco será efecto de una fulgurante intervención divina en la historia ²², sino que cuenta con la aceptación libre del hombre. Su implantación no va a ser, por tanto, triunfal y evidente para todos, sino paulatina y sujeta a contradicción. De ahí que Jesús exhorte a dar fe a este mensaje. El Reinado que se inserta en la historia exige confianza en que Dios actúa entre los hombres y en que éstos son capaces de responder a su acción ²³.

Desmiente también Jesús la concepción farisea pesimista, que veía como única solución a los males del pueblo la intervención divina. Para Jesús, los hombres desempeñan un papel decisivo en la construcción de la nueva sociedad.

Los dos miembros de que consta la exhortación («enmendaos, tened fe») presentan el principio y el final del éxodo propuesto por Jesús. La tierra de esclavitud de la que hay que salir es ahora la sociedad judía estructurada por sus instituciones (cf. 1,5: «el país judío»), de cuya opresión han de liberarse y con cuyos valores injustos

²¹ *euaggelizomenou*.

²² Cf. Glasson, «The Kingdom as Cosmic Catastrophe» 187-200: El término «reino de Dios» está prácticamente ausente de la literatura apocalíptica. ¿Habría que interpretarlo, cuando lo pronuncia Jesús, por medio de documentos que no lo utilizan? Por lo demás, los apocalipsis no tienen una visión unitaria. Son sólo un género literario que puede utilizarse para comunicar enseñanzas de muy diverso tipo. Sus líneas mesiánicas no difieren sustancialmente de las de la interpretación rabínica. Sin embargo, se acostumbra hablar de una doctrina apocalíptica del futuro como si fuera algo distintivo. Cita a Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* 12: «De pronto, Dios pondrá fin al mundo y a la historia, y traerá un mundo nuevo, el mundo de la eterna felicidad» (190). La escatología de Mc es una escatología inaugurada o en proceso de realización (193).

²³ Esto será expuesto por Jesús en la parábola del sembrador (4,3-9.13-20) y en la primera del Reino (4,26-29).

tienen que romper los que deseen asociarse a este éxodo; por eso, el punto de partida es la enmienda o ruptura con la injusticia del pasado. El punto de llegada, la tierra prometida, es el reino de Dios, objeto de la buena noticia, la nueva sociedad digna del hombre.

Como en el caso de Juan, la exhortación a la enmienda es general, indicando que la injusticia se encuentra en cada individuo y en todos los niveles de la sociedad judía.

La perícopa 1,14-15 es programática, pues estos dos aspectos, inicial y final, del éxodo de Jesús configuran la sección que sigue (1,16-3,12). En su primer ciclo (1,16-38), expone Marcos la llamada de Israel, a la que responden individuos que están de algún modo disconformes con la institución (1,16-21a). A continuación describe el esfuerzo de Jesús por hacer comprender tanto a los sometidos a la institución (1,21b-28) como a los disconformes con ella (1,29-31) la opresión en que viven por su adhesión a los falsos valores de un sistema injusto. Termina el ciclo mostrando que el intento liberador de Jesús resulta infructuoso (1,32-34.35-38).

La universalidad del reinado de Dios se insinúa en el episodio del leproso (1,39-45), centro de la sección, y se explicita en el segundo ciclo (2,1-3,12), concretándose en la llamada de Leví, el excluido de Israel (2,14) y en el banquete al que asisten discípulos y «pecadores» (2,15-17). El anuncio de Jesús: «se ha terminado el plazo», se desarrolla en 2,18-3,7a, donde se exponen las consecuencias de la llegada del Reino para las instituciones religioso-culturales judías.

PRIMER PERIODO

(Mc 1,16-8,26)

El primer período de la actividad de Jesús está comprendido entre la proclamación de la buena noticia (1,14-15) y la declaración mesiánica de Pedro (8,27-30). En él se exponen la universalidad del reinado de Dios y las señales del éxodo mesiánico. Abarca tres secciones (1,16-3,12; 3,20-6,6; 6,34-8,26), enlazadas por unidades-bisagra (3,13-19; 6,7-33).

PRIMERA SECCION

(Mc 1,16-3,12)

El Reino y sus características

La primera sección del evangelio de Marcos se extiende de 1,16 a 3,12. Está enmarcada por dos perícopas-bisagra: 1,14-15, que compendia la predicación de Jesús en Galilea, y 3,13-19, donde se relata la convocación de los Doce y se anuncia su futura predicación. En cada una de estas dos perícopas se menciona una entrega: en 1,14, la de Juan Bautista, perteneciente al pasado; en 3,19, la de Jesús, que se prevé para el futuro.

En la sección misma se aprecian al menos dos inclusiones: la primera, basada en una doble alusión a Ez 47,1-12, se forma entre la invitación de Jesús a ser «pescadores de hombres» (1,17, cf. Ez 47,10b LXX) y la alusión a los hombres que han de ser «pescados» (3,7b.8: «una muchedumbre enorme», cf. Ez 47,10a LXX); la segunda inclusión se establece entre el primero y el segundo episodio de la sinagoga (1,21b-28; 3,1-7a).

La sección desarrolla el episodio programático anterior, es decir, el pregon inicial de Jesús (1,14-15), la cercanía del reinado de Dios y las condiciones que éste exige de los individuos. En correspondencia con las dos condiciones, la sección se divide en dos ciclos.

En el primer ciclo (1,16-38) describe Mc la actividad itinerante de Jesús en Galilea, tipificada en los episodios de Cafarnaún. Proponiendo la alternativa del Reino, aún no precisada, Jesús pretende sacar al pueblo de la sumisión a la institución religiosa judía, lo que corresponde a la necesaria ruptura con la injusticia (1,15: «enmendaos»). Es el punto de partida del éxodo, la liberación de la esclavitud y la opresión, y Mc subraya la dificultad de esta labor.

En el centro de la sección, y como pemo que une los dos ciclos, se encuentra el episodio del leproso (1,39-45). La aceptación por parte de Jesús del marginado por la Ley, desautorizando el código de lo puro e impuro del AT, es el primer paso para afirmar la universalidad del Reino.

El segundo ciclo (2,1-3,7a), en correspondencia con la expectativa del Reino (1,15: «tened fe en esta buena noticia»), expone abiertamente las características de éste, en primer lugar su universalidad, por extenderse a la humanidad no judía, y la formación de una comunidad en la que todos

tienen entrada (2,1-17). En consonancia con el anuncio «se ha terminado el plazo» (1,15), expone Jesús la consecuencia primordial de este hecho, el fin de las instituciones judías (2,18-22) y en particular de la Ley, representada por el precepto del sábado y el descanso festivo (2,23-3,7a).

La sección termina con un colofón que describe la afluencia de masas judías y paganas a Jesús (3,7b-12), en respuesta a su actividad.

PRIMER CICLO

(Mc 1,16-38)

Estructura del primer ciclo

El primer ciclo se sitúa entre la primera perícopa-bisagra (1,14-15) y la que constituye el centro de la sección (1,39-45). Está enmarcado por las dos menciones de la proclamación itinerante de Jesús en Galilea (1,14: «se puso a proclamar»; 1,39: «fue proclamando»). El ciclo está centrado en Cafarnaún; incluye cinco unidades, con una estructura lineal que culmina en la unidad final:

- I. 1,16-21a: Llamada de Israel. Ida a Cafarnaún.
- II. 1,21b-28: Actividad con los integrados en la institución religiosa: enseñanza en la sinagoga.
 - 1,29-31: Actividad con los círculos reformistas violentos: la suegra de Simón.
 - 1,32-34: Reacción de la población de Cafarnaún: entusiasmo reformista y curaciones.
 - 1,35-38: Reacción de Simón y sus compañeros: intento de hacer líder a Jesús. Alejamiento de Cafarnaún.

Atendiendo al tiempo, al lugar y a la presencia de los personajes principales (mención de Jesús y de los llamados), los episodios, dentro de su marco (1,14-15 y 1,39-45), se corresponden de la manera siguiente:

- a) duración indeterminada, predicación en Galilea (Jesús) (1,14s);
- b) un día anterior al sábado: ida a Cafarnaún (Jesús y discípulos) (1,16-21a);
- c) el sábado y la tarde del sábado: actividad en Cafarnaún: enseñanza en la sinagoga (Jesús) (1,21b-28), curación en la casa (Jesús y discípulos) (1,29-31), curaciones (Jesús) (1,32-34);
- b') la mañana siguiente al sábado: salida de Cafarnaún (Jesús y discípulos) (1,35-38).
- a') duración indeterminada, predicación por Galilea (Jesús) (1,39-45).

Como puede apreciarse, episodios en los que aparecen los cuatro llamados se alternan con otros en los que Jesús ejerce su actividad con la gente de Cafarnaún. Los cuatro llamados aparecen en las perícopas inicial (1,16-21a:

llamada), central (1,29-31: curación en la casa) y última (1,35-38: incompreensión). En cambio, en la segunda (1,21b-28: enseñanza en la sinagoga y liberación de un poseído) y en la cuarta (1,32-34: entusiasmo en la ciudad y curaciones) se describe la labor de Jesús con la gente de la ciudad. Hay, pues, dos descripciones entrelazadas: labor de Jesús con el Israel que ha respondido a su llamada y su labor con el integrado en la institución. En la última perícopa aparece el fracaso de esta doble labor: Simón y sus compañeros no han cambiado su mentalidad reformista, es más, han contagiado sus ideas al pueblo de Cafarnaún.

I. Mc 1,16-21a: *Llamada de Israel*
(Mt 4,12-17; Lc 4,14-15)

¹⁶Yendo de paso junto al mar de Galilea vio a cierto Simón y a Andrés, el hermano de Simón, que echaban redes de mano en el mar, pues eran pescadores. ¹⁷Jesús les dijo:

—Veníos detrás de mí y os haré pescadores de hombres.

¹⁸Inmediatamente dejaron las redes y lo siguieron.

¹⁹Un poco más adelante vio a Santiago el de Zebedeo y a Juan, su hermano, que estaban en la barca poniendo a punto las redes, ²⁰e inmediatamente los llamó. Dejaron a su padre Zebedeo en la barca con los asalariados y se marcharon tras él.

²¹Y fueron a Cafarnaún.

NOTAS FILOLOGICAS

16 *mar*, gr. *thalassa*. Según Black, *Approach* 133: «el nombre *thalassa* (mar), en el sentido de *limné* (lago) es enteramente semítico». Cf. Zorell, s.v. 2; Bauer, s.v. 2. Sin embargo, en ningún documento griego de la época o anterior (cf. LXX) se encuentran testimonios que prueben la confusión lingüística entre los términos «mar» y «lago». La denominación «mar» responde en Mc (y lo mismo en Mt y Jn) a una intención teológica. El «mar» es puente hacia los paganos y está en relación con la idea de éxodo (Mar Rojo) y la misión, cf. Pesch, «Berufung» 27; van Cangh, *La Galilée* 70s; Malbon, «The Jesus of Mark and the Sea of Galilee», estudia el contraste entre tierra y mar en el evangelio.

cierto Simón, gr. *Simōna*, sin artículo (cf. 1,9).

echaban redes de mano, gr. *amphiballontas*, «pescando con esparavel», que es «cierta red redonda para pescar, que se arroja a brazo a los ríos o parajes de poco fondo» (M. Moliner); «cierta red de mano usada sólo por los pescadores pobres que no tenían barca» (Lohmeyer 32, nota 3). En el AT, aparece sólo en Hab 1,17, con sentido guerrero: *dia touto amphibalei to amphiblêstron autou kai dia pantos apoketennein etbnê ou pbeisetai*, «por eso echará su red y nunca cesará de exterminar a las naciones».

en el mar, gr. *en tê thalassê*, probablemente *constructio praegnans*, en la que la prepos. *en* indica al mismo tiempo el lugar donde se encuentran los pescadores y el lugar donde echan la red (*en* = *en* + *ets*).

pescadores, gr. *halieis/haleeis*; según Robertson 188, la segunda grafía está mejor atestiguada que la primera.

17 *dijo*, gr. *eipen*, como *ekalesen* (v. 20), en pasado; cf. *eisporeuontai* (v. 21a), en presente.

Veníos, gr. *deute*, forma imperativa, considerada como el plural del adv. *deuro*. *detrás de mí*, gr. *opisô mou*, cf. v. 20, equivalente de «seguir»; *opisô* local, usado como prepos. en el griego de los LXX, Blass § 215,1.

y os haré pescadores, gr. *kai poiêsô hymas genesthai halieis*, «y os haré ser pescadores», con infinit. (en lugar de *hina*) después de verbo «hacer»; doble acusativo, el segundo predicativo, que puede construirse con o sin cópula (*einai/genesthai*) sin apreciable diferencia de sentido, Robertson 480s.996, Blass § 392 1e. La coordinación de esta proposición con la anterior (*kai*) equivale a una subordinación condicional (imperativo = futuro + prótasis = apódosis) o consecutiva, Robertson 1022s, Zerwick § 377, Reiser 120.

19 *un poco*, gr. *oligon*, adjet. por adverbio, Robertson 659.

más adelante, gr. *probas*, partic. aor. de *probainô*, «avanzar, ir adelante», «[habiendo ido] un poco más adelante».

Santiago el de Zebedeo, gr. *Iakôbon ton tou Zeb.*, modo de expresar el patronímico; el doble artículo (*ton tou*) no es clásico, cf. Blass § 162,2.

que estaban, gr. *kai autous*, frase circunstancial introducida por *kai*, cf. Moulton-Howard II 423. Prácticamente equivale a relativo o part. pres. *ontas*.

en la barca, gr. *en tô ploîô*: el artíc. determinado en mención inicial equivale a un posesivo («en su barca»). La primera vez que Jesús monta en una barca, ésta no va determinada (4,1), indicando ser una entre otras que podía haber utilizado (cf. 4,46).

poniendo a punto: el gr. *katartizô* significa «poner en orden/en condiciones», «poner a punto».

20 *los asalariados*, gr. *tôn misthôtôn*, de *misthos*, «salario, paga, remuneración, recompensa».

21a *fueron a*, gr. *eisporeuontai eis*, pres. hist., cf. Robertson 559. *eisporeuomai* no significa «entrar» (*eiserkbomai*), pues no se emplea más que en tema de presente y no denota nunca un acto puntual, sino «hacer camino hasta»/«ir a» (durativos), cf. Mateos, *El Aspecto* 208. Describe el movimiento del grupo hasta llegar a Cafarnaún.

DELIMITACION

Este episodio se distingue del anterior por la indicación topográfica («junto al mar»), por los nuevos personajes que aparecen (Simón, etc.) y por la temática, la invitación al seguimiento, que difiere de la de 1,14-15, donde se trataba de la proclamación de la buena noticia.

La perícopa termina con el v. 21a, que a) señala el movimiento del grupo desde la orilla del lago hasta Cafarnaún (nota fil.); esta acción de emprender y recorrer el camino pertenece al relato anterior, donde la acción tiene lugar a la orilla del lago, como a 1,21b-28, donde se sitúa en la sinagoga de Cafarnaún. b) Cronológicamente, 1,21b supone un período intermedio entre la ida y llegada a Cafarnaún y la entrada de Jesús en la sinagoga, que se verifica «el sábado», no el día en que van del lago a Cafarnaún. c) Los personajes de 1,21a son, además de Jesús, los antes llamados por él, en cambio, a partir de 1,21b aparecen nuevos personajes: el público de la sinagoga y el pueblo, mientras las dos parejas de hermanos desaparecen de la escena y no

vuelven a mencionarse hasta 1,29. d) La temática es distinta: mientras en 1,21a se trata de la constitución de un grupo de seguidores, en 1,21b-28 Jesús enseña y expulsa un espíritu inmundo.

La perícopa 1,16-21a queda así enmarcada entre dos movimientos: el de Jesús «yendo de paso junto al mar» (1,16) y el de Jesús con el grupo de los llamados, que desde el mar «van a Cafarnaún» (1,21a).

CONTENIDO Y DIVISION

Supuesta la proclamación de la cercanía del reinado de Dios (1,14s), este episodio describe la invitación que hace Jesús a dos parejas de hermanos pescadores: les propone irse con él, con la promesa de hacerlos pescadores de hombres, es decir, de asociarlos a su labor de captación para el reinado de Dios. De esta manera describe Mc la llamada de Israel a pertenecer al Reino y colaborar en su construcción; las parejas de hermanos tipifican círculos distintos dentro de la sociedad judía, pero que tienen en común el deseo de cambio. Desde el primer momento el objetivo principal de Jesús es la proclamación de la buena noticia a toda la humanidad (*hombres*).

Se divide en dos escenas paralelas y un epílogo:

1,16-18: Localización. Llamada y respuesta de dos hermanos (Simón y Andrés).

1,19-20: Llamada y respuesta de otros dos hermanos (Santiago y Juan).

1,21a: El grupo formado se dirige a Cafarnaún.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Elección del término «mar» para designar el lago de Galilea (cf. Lc 5,1: «lago»), frontera de Israel (orilla occidental) con el mundo pagano (orilla oriental) (nota fil.).

2. Nombres griegos en la primera pareja; hebreos en la segunda.

3. Insistencia en la calidad de hermanos, cf. Ez 47,13-14.

4. «echar la red de mano», cf. Hab 1,17 (nota fil.).

5. «la pesca», como metáfora, cf. Am 4,2; Jr 16,16; Ez 47.

6. «Venid detrás de mí» (vv. 17.20), «seguir» (v. 18) y mención del «padre» (v. 20), cf. 1/3 Rg 19,20s, de Elías y Eliseo.

7. Se menciona el padre solamente en la segunda pareja. Lo mismo «la barca» y «los asalariados».

Llamada de Simón y Andrés. La futura misión

16 *Yendo de paso junto al mar de Galilea vio a cierto Simón y a Andrés, el hermano de Simón, que echaban redes de mano en el mar, pues eran pescadores.*

Mc señala la primera localización de Jesús en Galilea: pasando junto a la orilla del mar o lago¹. No se indica día ni hora; la actividad de la pesca muestra que puede ser cualquier día de la semana, excepto un sábado.

La escena se desarrolla «junto al mar de Galilea». La elección del término «mar» para designar el lago de Galilea o de Tiberíades (nota fil.; cf. Lc 5,1: «lago») evoca la idea de éxodo por alusión al mar Rojo, que sirvió de paso a Israel para salir de Egipto. Este «mar» es la frontera de Israel (orilla occidental) con el mundo pagano (orilla oriental). La figura del mar abre un horizonte de universalidad (nota fil.).

Jesús ha comenzado su camino (1,2). No va a buscar a Simón y Andrés; el encuentro con ellos se describe como casual («yendo de paso ... vio»).

Simón es presentado como un personaje desconocido («cierto Simón») (nota fil.). El y su hermano tienen nombres griegos²; pertenecen, pues, a un círculo judío no demasiado estricto. No se indica su procedencia o familia ni tienen un patronímico, sólo se afirma que son hermanos. La caracterización de Andrés como «el hermano de Simón» parece indicar que éste era el mayor; la repetición del nombre de Simón, hace resaltar su figura respecto a la de Andrés³.

Hay que notar que, en esta perícopa, la llamada de Jesús se dirige a dos parejas de hermanos, dato subrayado por Marcos (1,16: «Andrés, el hermano de Simón»; 1,19: «Juan, su hermano»), quien, en cambio, no menciona el número dos ni el cuatro.

La insistencia en la calidad de hermanos de cada pareja sugiere que Mc tiene presente el texto de Ez 47,13ss LXX, donde el profeta

¹ La orilla del mar volverá a servir de escenario a la actividad de Jesús: 2,13; 3,7a; 4,1.35; 9,11; 6,45; 7,31.

² Simón es nombre griego, utilizado como equivalente del hebreo «Simeón»; cf. Lagrange 64.

³ Ya mismo más tarde, en 1,19-20, la repetición del nombre de Zebedeo indica su importancia en relación con sus hijos (cf. 3,17; 10,35). Paralelamente, la identificación de Juan por su vínculo de hermandad con Santiago indica que éste es el hermano mayor.

señala las fronteras de la tierra que las doce tribus de Israel habían de recibir como propiedad hereditaria. En el reparto de la tierra, lo característico había de ser que todos los israelitas recibieran partes iguales, y esto lo formula el profeta del modo siguiente: «La heredaréis cada uno igual que su hermano» (Ez 47,14). Con esta alusión a Ezequiel indica Mc que comienza la llamada de Israel a poseer la nueva tierra, el Reino de Dios (Mc 1,15). En principio, todos los israelitas están llamados al Reino, sin diferencia ni privilegio⁴.

La llamada de las dos parejas de hermanos tipifica, pues, la de Israel. Esto explica que Mc describa como casual el encuentro de Jesús con cada uno de los dos grupos (1,16: «Yendo de paso ... vio»; 1,19: «Un poco más adelante vio») y que los invite a seguirlo sin previo conocimiento o trato (1,16.19) y sin poner condición alguna.

El único vínculo entre Simón y Andrés es el de hermandad, que es una relación entre iguales; trabajan sin depender de otros ni tener a otros debajo de sí. No tienen barca, son pescadores pobres⁵.

Salvo en Ez 47, la metáfora de la pesca tiene siempre en los profetas connotaciones guerreras y de conquista⁶. En Am 4,2 Dios encarga a Asiria de «pescar» a Israel⁷. En Jr 16,16, Dios se servirá de la pesca, es decir, de la conquista de Israel por parte de otros pueblos para llevar a los israelitas entre las naciones (cf. 16,15)⁸. Más en concreto, la expresión «echar la red» se encuentra en el AT solamente en Hab 1,17 LXX («Echará su red y nunca cesará de matar naciones»), referida a las conquistas de Asiria (nota fil.).

A la luz de estos datos, la actividad de Simón y Andrés, que están «echando sus redes», parece indicar el espíritu nacionalista y violento de esta pareja de hermanos.

⁴ Dado que en el texto profético se trata de la herencia de las doce tribus, este pasaje anuncia la convocación del nuevo Israel («Los Doce», 3,13-19), en el cual habrán de encontrarse necesariamente estos cuatro llamados; cf. Mateos, *Los Doce* § 572.

⁵ «Al usar la red de mano, el pescador estaba con los pies en el agua, y apenas veía un banco de peces, echaba encima la red», cf. Pesch I 194, nota 9.

⁶ Cf. Wuellner, *The Meaning of «Fischers of Men»* 213; en tiempo de Jesús la metáfora se aplicaba también a varias funciones y actividades de tipo social, cultural y psicológico.

⁷ Es el último de los actos divinos que pretenden que Israel vuelva a Dios (Am 4,6ss).

⁸ Jr 16,16: «Enviaré muchos pescadores a pescarlos, dice el Señor», simbolizando una invasión; cf. Hab 1,14ss, IQHab 6,1-12. El resultado de la reunión de Israel en la tierra después de la dispersión será que los paganos acudan a él confesando la falsedad de su idolatría (Jr 16,19s). Aparece aquí la vocación de Israel como testigo del verdadero Dios, que atrae a los demás pueblos.

Es posible que Mc 1,17 invierta el papel de los actores respecto a Am 4,2 y Jr 16,16. Es Israel el que hace de pescador respecto de los hombres, es decir, de la humanidad entera. El reconocimiento del verdadero Dios se producirá en el encuentro activo de Israel con la humanidad. La localización de la llamada de Israel «junto al mar» y el término «hombres» empleado por Jesús enfocan la misión hacia el mundo pagano.

Mc añade aún que «eran pescadores»⁹. El dato, que puede parecer superfluo dada la actividad que ejercían, subrayaría la disposición permanente de ambos hermanos a la acción violenta para sacar a Israel de su postración. Sin duda, están cercanos a los que pueden llamarse círculos zelotas.

Con esta descripción inicial Mc hace ver que Jesús es consciente del espíritu que anima a estos hombres, opuesto diametralmente a su proyecto. Sin embargo, se trata de hombres disconformes con la situación y comprometidos, aunque sea con la violencia, en procurar un cambio social; son, por eso, aptos para responder a la propuesta de cambio de Jesús, que en realidad tendrá un sentido mucho más radical y se realizará por medios completamente distintos.

17 *Jesús les dijo: «Veníos detrás de mí y os haré pescadores de hombres».*

Se menciona a Jesús por su nombre, indicando la importancia de lo que va a decir y conectándolo con la mención anterior del nombre (1,14), que acompañaba su llegada a Galilea y la proclamación de la buena noticia de la cercanía del Reino.

La visión de estos dos hombres desconocidos, los primeros con quienes se encuentra Jesús, da pie a la invitación; siendo el encuentro casual, ésta no responde a alguna cualidad particular que Jesús haya descubierto en ellos ni tiene carácter selectivo. Los invita sin entablar un diálogo previo. Lo único que ha visto en ellos es su actividad de pescadores, que es figura de su descontento con la situación. La llamada de Israel empieza, por tanto, con la invitación hecha a los círculos más inquietos, a los que experimentan el deseo de cambio.

Jesús no pone condiciones de ningún género. En realidad, su llamada se dirige a todo israelita disconforme con la injusticia (1,5.15) y supone conocida la proclamación anterior en Galilea (1,14s). Breve y directa, su llamada responde a la urgencia del momento: «Se ha terminado el plazo. Está cerca el reinado de Dios» (1,15).

La invitación «Veníos detrás de mí» muestra que Jesús se hace pionero de un movimiento y que desea que otros se sumen a él. Los que la acepten tendrán que dejar su actividad normal para empezar

⁹ Los pescadores constituían una clase modesta, cuya tarea, dura y continua, les procuraba simplemente para vivir. Aunque no tenían una particular categoría social, gozaban de buena reputación. Los numerosos pescadores del lago, por suministrar un artículo de primera necesidad, estaban muy atados a su trabajo. En una ocasión, los pescadores de Tiberíades formaron una asociación para descansar los días intermedios o semifestivos de las festividades de Pascua y de las Chozas. Se levantó una protesta, porque el pescado era plato obligado en los últimos días de esas fiestas; cf. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* I 254s.

una nueva forma de vida; la aceptación supone la plena confianza en Jesús y la adhesión a su persona y programa. Para ir detrás suya, él tiene que ir abriendo el camino, que, implícitamente, aparece como nuevo.

No invita Jesús a ser fiel a un código legal o a una doctrina, sino a dar adhesión a su persona. Esta invitación a seguirlo es la propia de un profeta.

De hecho, el texto de la invitación alude a 1/3 Re 19,20s: la repetición en Mc de la expresión «detrás de mí/de él» (1,17.20) y la mención del padre de Santiago y Juan (1,20), así como el verbo «seguir» (1,18), remiten a la llamada de Eliseo por parte de Elías para que continúe su misión profética¹⁰. Marcos construye, pues, esta escena sobre el esquema de la llamada profética. Según esta alusión, Jesús llama a las dos parejas de hermanos, es decir, a Israel, a ser continuadores de su misión, participando de su Espíritu (cf. 1,8: «él os bautizará con Espíritu Santo»).

Como Elías era en el judaísmo el prototipo del reformismo violento (Eclo 48,1.3.9: «el profeta de fuego»), la llamada de Jesús podía ser interpretada por Simón y Andrés como la invitación a sumarse a un programa de ese estilo. La finalidad de la llamada corregirá el posible equívoco.

La finalidad de la llamada es hacer de los antiguos pescadores «pescadores de hombres». La pesca ordinaria saca a los peces de su medio natural para apropiárselos, produciéndoles la muerte; se explica con esto el sentido figurado de conquista violenta que tiene la pesca en los textos proféticos. La pesca que propone Jesús, en cambio, conforme a su programa (1,8), pretende sacar a los hombres de un medio que los hace morir (el agua) para darles vida.

Pero la mención de los «pescadores pescando» alude a otro texto profético, el de Ez 47,1-12, el único en el que la pesca no tiene sentido de conquista militar. El profeta describe cómo del atrio del templo renovado saldrá un manantial que irá convirtiéndose en un río caudaloso (47,1-3) «que fluye hacia Galilea oriental» (47,8 LXX) y seguirá

¹⁰ He aquí el texto de 1/3 Re 19,20s: «Elías pasó junto a él (Eliseo) y le echó encima el manto. Entonces Eliseo, dejando los bueyes, corrió tras Elías (*opisô Eliou*) y le pidió: «Déjame decir adiós a mi padre (*ton patera mou*); luego volveré y te seguiré (*akolouthésô opisô sou*)»... Luego se levantó, marchó tras Elías (*opisô Eliou*) y se puso a su servicio».

La frase con que Jesús invita a seguirlo: «Veníos detrás de mí», se encuentra a la letra en 2/4 Re 6,19, en boca de Eliseo, en un pasaje en el que desorienta y neutraliza la acción de un ejército pagano amenazante. Esta coincidencia podría dar pie a que Simón y Andrés interpreten de manera parecida el papel de Jesús. Cf. Mateos, *Los Doce* §§ 568-569.

A diferencia de Elías, Jesús no llama con un gesto profético, sino con su palabra, como en el AT hacía Dios mismo, cf. Pesch 1 194s.

hasta Arabia y el mar. Sus aguas llevarán vida. Contendrá una «enorme muchedumbre de peces»¹¹ y «allí se pondrán pescadores a pescar» (47,10 LXX)¹². Este pasaje, que habla del futuro templo en el que habitará la gloria de Dios, implica que la existencia de este templo purificado (que supone la reforma de las instituciones) asegurará el alimento abundante para el pueblo, es decir, la vida y la prosperidad de Israel. El profeta da pie a las aspiraciones de los círculos reformistas judíos.

Mc cambia la imagen del profeta: no son peces lo que hay en el río, sino hombres, y la pesca no se hace en favor de los pescadores, sino de los hombres «pescados». Al cambiar el sentido de la imagen, muestra que para Israel y para los demás hombres la vida no es efecto de un templo restaurado, es decir, de una renovación de la institución religiosa; por el contrario, hay que sacar a todos del influjo de esa institución (la corriente de agua que tiene su origen en el templo) para que tengan vida.

En boca de Jesús, la expresión no tiene, pues, acento guerrero, sino de captación y comunicación de vida, mediante una misión universal que no dependerá de la institución judía ni se realizará según las expectativas reformistas del judaísmo¹³.

La pesca que propone Jesús pretende dar vida también a los pueblos paganos. Al designar como «hombres» (en vez de «hijos de Israel») el objeto de la pesca, señala la universalidad de la futura labor¹⁴. Jesús no se propone formar un círculo cerrado ni limitar el alcance de su mensaje a la nación judía, quiere atraer un número indefinido de individuos de todo pueblo. Abre un horizonte universal al reinado de Dios.

La única condición para llegar a ser pescadores de hombres es el seguimiento («veníos detrás de mí»). Jesús mismo capacitará a sus seguidores para ejercer la misión («os haré»), mediante la comunicación de su Espíritu, como lo ha indicado antes la alusión a Elías y Eliseo.

Sin esta capacitación no puede llevarse a cabo la misión que Jesús

¹¹ En la perícopa final de la sección (3,7b-12) se utiliza la expresión «una enorme muchedumbre... una muchedumbre enorme» (3,7b.8), inspirada en el mismo texto de Ezequiel (47,10 LXX), para designar a las multitudes judías y paganas que acuden a Jesús. Esos son «los peces» que habrán de pescar «los pescadores». Se crea así una inclusión temática entre la primera y la última perícopa, que delimita la sección.

¹² Cf. Boobyer, «Galilee» 336; Wuellner, *The Meaning* 140; Alonso-Sicre, *Profetas* I 850s.

¹³ Para Derrett, «*Esan gar halleis*», tanto la llamada de los primeros discípulos (Mc 1,16-17; Mt 4,18-19; Lc 5,1-11) como Mt 13,47-49 y la pesca en Jn 21, derivan de diversos modos de Ez 47.

¹⁴ En correspondencia con el uso de la denominación «Dios» en la expresión «el reinado de Dios» (1,15 Lcct.)

propone. Para realizar la tarea a que los llama, Simón y Andrés tendrán que ir renunciando a sus antiguos ideales nacionalistas y reformistas, dejándose transformar por Jesús.

Al exigir el seguimiento como única condición, la llamada de Jesús no es, por tanto, una invitación particular hecha a Simón y Andrés, sino que está abierta a todo Israel. Al mismo tiempo, representa el paradigma de toda llamada: siempre que Jesús invite a seguirlo abrirá el horizonte de la futura misión. Seguimiento y misión son inseparables ¹⁵.

18 *Inmediatamente dejaron las redes y lo siguieron.*

Simón y Andrés responden inmediatamente a la llamada, sin poner condiciones o pedir explicaciones y sin mediar diálogo. Abandonan su modo de vida para dedicarse a la actividad que Jesús les propone en relación con el reinado de Dios. Su seguimiento equivale a la adhesión a Jesús y expresa al mismo tiempo la fe en la buena noticia proclamada por él (1,15). La inmediatez en el seguimiento y la decisión de abandonar las redes muestran el extraordinario atractivo que tiene para ellos la propuesta de Jesús. De hecho, la invitación de Jesús responde a la ardiente expectativa de ellos y de ciertos círculos judíos por un cambio de la situación. Están dispuestos a abandonarlo todo para dedicarse a procurarlo.

Hay que preguntarse, sin embargo, si estos hombres han captado el verdadero alcance de la llamada de Jesús y el verdadero sentido del reinado de Dios ¹⁶.

Llamada de Santiago y Juan

19 *Un poco más adelante vio a Santiago el de Zebedeo y a Juan, su hermano, que estaban en la barca poniendo a punto las redes...*

A poca distancia, otro encuentro semejante al primero vuelve a detener la marcha de Jesús. La cercanía de los dos grupos («un poco más adelante») indica que diversas tendencias conviven en la sociedad

¹⁵ La invitación a «ir tras él» no será exclusiva de estos dos hermanos. Se encontrará más tarde dirigida tanto a los discípulos como a «la multitud» (8,34) y se expresará también con otras fórmulas (1,20 y 2,17: «llamar»; 2,14: «seguir»), como en el caso de Santiago y Juan, a quienes Jesús no se dirige como a Simón y Andrés, sino que simplemente «los llama». La respuesta de éstos, sin embargo, será «irse tras él» (1,20), como Jesús pedía en la invitación hecha a los dos primeros.

¹⁶ De hecho, a lo largo del evangelio aparecerá constantemente su resistencia a la universalidad del mensaje de Jesús y al destino de éste. En realidad, no entienden rectamente el contenido ni el objetivo de la llamada. Interpretan el reinado de Dios en clave nacionalista. Simón será el paradigma de ese celo nacionalista y reformista.

judía. «La barca», aunque destinada a la actividad, está inactiva; hay en ella, sin embargo, quienes están «poniendo a punto las redes». Teniendo en cuenta el significado de la red y la pesca en el caso de Simón y Andrés, donde eran figura del espíritu guerrero propio de los nacionalistas, la ocupación de Santiago y Juan muestra el deseo de acción en la misma línea; éste puede motivar la respuesta positiva a la llamada que van a recibir.

Al contrario que Simón y Andrés, estos hermanos llevan nombres hebreos, tienen un patronímico («Santiago el de Zebedeo») y no trabajan solos, sino en una barca con el padre y unos asalariados, al modo de una pequeña empresa. Los nombres hebreos señalan un círculo judío más apegado a la tradición que el de la anterior pareja de hermanos.

El vínculo de hermandad está aquí afianzado por la dependencia del mismo padre. En la cultura judía, el «padre» era el modelo del hijo y su educador en la tradición¹⁷. «Ser hijo» equivalía a parecerse al padre y comportarse como él. En cuanto hijos de Zebedeo, Santiago y Juan son, por tanto, garantía de continuidad con los valores representados por la figura de su padre.

Lo que es Zebedeo en cuanto modelo de los hijos aparece por las diversas relaciones del grupo de personas que se encuentra en la barca. En ella hay un jefe, Zebedeo, y dos categorías de subordinados: los hijos y los asalariados (1,20). La figura de Zebedeo representa, pues, no sólo la tradición, sino también la autoridad o el poder. De sus subordinados, unos tienen categoría de hijos, es decir, establecen con él una relación personal y de privilegio; otros no tienen esa categoría ni privilegio, su relación con él es meramente económica («asalariados»).

«La barca» inmóvil donde se encuentran Santiago y Juan representa, pues, un grupo social delimitado y estático, en el que rigen relaciones jerárquicas y de clase, y cuyas características son: 1) el poder o

¹⁷ Cf. Leipoldt-Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento* 189: En la casa «el amo es el padre, a quien corresponde no sólo el derecho de disponer y dar órdenes, sino también el de castigar; ... es ... un sacerdote..., pero también es un maestro. ... La autoridad del padre depende de una manera decisiva del hecho de ser éste el titular responsable de los bienes de la familia y de que sean los hijos los herederos»; cf. Quell, *TWNT* V 962s; 970: «la relación paterna la comprendió Israel prevalentemente y, a menudo, exclusivamente, como relación de autoridad»; 971 «hijo», prácticamente sinónimo de «siervo» (cf. 2/4 Re 16,7: *doulos sou kai huiois sou egó*, «siervo tuyo e hijo tuyo soy»), sujeto a la voluntad del padre (cf. Is 64,7 LXX: «Señor, tú eres nuestro padre, nosotros obra de tus manos»); Schrenk, *ibid.* 975: el padre transmite la educación religiosa y, según Filón, los hijos sumisos imitan el ser de sus padres; Talise, *TWNT* VIII 358: la actitud del hijo hacia el padre es de veneración y honor; el hijo debe acatar la instrucción del padre; Strack-B. I 708s: el hijo transmite la tradición recibida del padre.

autoridad (el padre), al que corresponde la dependencia o subordinación (de hijos y asalariados); 2) dentro de los subordinados, la desigualdad, basada en lo económico: los hijos/herederos tienen derecho a los bienes del padre; los asalariados, no.

Como la primera pareja de hermanos, también ésta es paradigma de un sector de la sociedad judía, más tradicional que el primero. En este grupo social, la autoridad se presenta como un modelo a seguir y perpetuar. No faltan, sin embargo, en estos círculos inmovilistas, quienes sienten inquietud y deseo de actividad («poniendo a punto las redes») ¹⁸.

20a ... e inmediatamente los llamó.

Como en el caso anterior, la llamada se realiza sin diálogo previo. «Los llamó» resume la invitación hecha a los dos primeros hermanos, como lo muestra la reacción de Santiago y Juan, «y se marcharon tras él» (1,20b), en consonancia con la invitación hecha a Simón y Andrés (1,17: «Veníos detrás de mí»). La llamada incluye, por tanto, la misión.

El adverbio «inmediatamente» no está colocado en paralelo con el del v. 18. En aquel lugar señalaba la prontitud de Simón y Andrés para responder a la llamada de Jesús. En este caso, en cambio, indica la prontitud con que Jesús llama a la segunda pareja. La repetición del adverbio crea una relación entre los dos pasajes: el segundo depende del primero. Parece indicar que Jesús, animado por la respuesta de los dos primeros, llama sin demora a los otros dos, aunque pertenecen a un círculo social más apegado a la tradición y más alejado de la igualdad que supone el reinado de Dios.

La llamada se dirige exclusivamente a los dos hermanos, no al padre ni a los asalariados. Solamente los que mantienen entre sí una relación de hermandad/igualdad pueden simbolizar la llamada de Israel (cf. v. 16 Lect.) y ser aptos para la misión universal; y solamente los que aspiran a un cambio de situación son llamados por Jesús a seguirlo.

20b *Dejaron a su padre Zebedeo en la barca con los asalariados y se marcharon tras él.*

También Santiago y Juan responden a la llamada. Estos no dejan las redes, sino al padre, figura de la autoridad, sea porque renuncian

¹⁸ Simón y Andrés, cuya relación es igualitaria y que no forman grupo cerrado, podrán separarse (cf. 3,16.18; 13,13); Santiago y Juan, por el contrario, que pertenecen por tradición a un grupo compacto y estructurado, permanecerán inseparables (cf. 3,17; 5,37; 9,2; 10,35; 13,3; 14,33).

a su tipo de sociedad o porque esperan que la propuesta de Jesús siga los moldes antiguos ¹⁹.

La repetición de «en la barca» (vv. 19.20b) muestra la importancia de este dato. Esta barca estática, sin actividad, es figura de un grupo judío tradicional y cerrado ²⁰. Simón y Andrés representaban un grupo activo («echaban redes») en contacto con el mundo exterior («en el mar»). Santiago y Juan no tienen contacto con ese mundo («en la barca») y, para ellos, pescar es sólo un proyecto («poniendo a punto las redes»); ahora se salen de este ambiente para seguir a Jesús.

Epílogo:

El grupo constituido va a Cafarnaín

21a Y fueron a Cafarnaín.

Jesús, que iba solo por la orilla del lago, va a la ciudad acompañado. Ya hay un grupo que lo sigue. Va a entrar con ellos en la sociedad judía. Cafarnaín, nombrada por primera vez (cf. 2,1; 9,33a), era en aquel tiempo una ciudad principal, prácticamente la capital judía de Galilea, pues la capital oficial, Tiberíades, por su ambiente pagano, no era frecuentada por los judíos ²¹.

Las dos parejas de hermanos que van con Jesús, aunque procedentes de ambientes diversos, tienen en común su inconformismo con

¹⁹ También la respuesta de Santiago y Juan contrasta con la actitud de éstos en el evangelio, donde aparecen aspirando a puestos de privilegio (10,35ss). Esto indica que identifican el reino de Dios con una sociedad superior, ideal, pero basada en los mismos principios de autoridad y subordinación que la que han dejado. No ven en el reino de Dios una alternativa a la sociedad organizada jerárquicamente y que comporta la desigualdad entre sus miembros, sino sólo una reforma dentro de la sociedad de poder que siempre han conocido. Sustituyen la figura paterna de Zebedeo por la de Jesús. La respuesta de los dos hermanos implica, pues, un desacuerdo con la situación existente, pero también un concepto erróneo del reino de Dios y del sentido de la llamada. La figura del padre quedará excluida de la comunidad de Jesús: compárense 10,29 y 30 y nótese la omisión del padre en la segunda enumeración.

²⁰ En Mc, «la barca» (16/18 veces) designa un grupo humano (incluyente por incluido). También Jesús y sus discípulos serán descritos tripulando una barca. Asimismo otros seguidores estarán en «barcas» (4,36b). «La barca» es una figura equivalente a «la casa» (*ho oikos*) y representa el ámbito del grupo de discípulos o el de otros grupos humanos (1,19.20; 4,36b). De por sí connota desplazamiento, en lo que se distingue de «la casa», estática. «La casa» es el lugar donde «se está con Jesús» (cf. 3,14a), mientras «la barca» corresponde a la misión (3,14b). La expresión estática «en la barca» indica la ausencia de misión (1,19.20; cf. 4,36a; 6,32; 8,14); véase Mateos, *Los Doce* § 557-563.

²¹ Situada junto al lago de Tiberíades o mar de Galilea, Cafarnaín era cruce de caravanas en la ruta de Damasco al puerto mediterráneo de Tolemaida. En ella aparecerán una sinagoga (1,21b), letrados (1,22; 2,6.16), fariseos (2,16.18.24), una aduana (2,14). Desde esta ciudad, por su posición estratégica, las noticias se difunden rápidamente (1,28). Va a ser el centro de la actividad de Jesús en Galilea.

Tiberíades y Séforis eran ciudades en su mayor parte paganas y con modo de vida pagano, cf. Schürer, *Historia* I 444; II 235ss, 243ss. Griegos y sirios helenizados estaban esparcidos por

la existente situación de injusticia y su respuesta positiva al llamamiento. Para Jesús, aunque su llamada haya podido ser entendida erróneamente, lo que cuenta por el momento es esa actitud no conformista (1,15: «enmendaos») y la expectación del reinado de Dios (*ibid.*: «tened fe»). Esto es lo esencial para seguirlo; él intentará rectificar las interpretaciones equivocadas de su misión.

Galilea, y se veían también romanos, cf. Boobyer, «Galilee» 336s. Por su parte, Mastermann, *Studies in Galilee*, escribe: «En todo el aparato político, en la organización militar y en mucho de lo que contribuía a la civilización se hacía evidente (en Galilea) la presencia romana. Quizá solamente en la vida más tranquila de lugares apartados como Nazaret se conservaban con mayor pureza los ideales judíos».

Cafarnaún no se menciona en el AT y rara vez en la literatura rabínica. En Mc aparece solamente en 1,21a; 2,1 y 9,33, cf. Pesch I 208s, Gnllka I 78.

II. Mc 1,21b-28: *El Israel integrado en la institución religiosa.*
Enseñanza en la sinagoga de Cafarnaún.
El fanático
(Lc 4,31-37)

^{21b}El sábado entró en la sinagoga e inmediatamente se puso a enseñar.

²²Estaban impresionados de su enseñanza, pues les enseñaba como quien tiene autoridad, no como los letrados.

²³Había en la sinagoga de ellos un hombre poseído por un espíritu inmundo e inmediatamente empezó a gritar:

²⁴—¿Qué tienes tú contra nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres tú, el Consagrado por Dios.

²⁵Jesús le conminó:

—¡Cállate la boca y sal de él!

²⁶El espíritu inmundo, retorciéndolo y dando un alarido, salió de él.

²⁷Se quedaron todos ellos tan desconcertados que se preguntaban unos a otros:

—¿Qué significa esto? ¡Un nuevo modo de enseñar, con autoridad, e incluso da órdenes a los espíritus inmundos y le obedecen!

²⁸Su fama se extendió inmediatamente por todas partes, llegando a todo el territorio circundante de Galilea.

NOTAS FILOLOGICAS

21b *El sábado*, gr. *ta sabbata*, «el día de sábado». La forma plural deriva de la transcripción del aram. *šabta*, «sábado»; en ciertos contextos, significa «la semana» (16,2); cf. M. Black, *EPHAPHATHA*. La forma singular *to sabbaton* (2,27 bis.28; 6,2; 16,1), translitera el hebr. *šabbaton* y denota el precepto del descanso en sábado (Ex 16,23) o día festivo (Lv 23,24.39); cf. Mateos, *Sabbaton*, en *FilNT* III (1990) 19-37.

Entró, gr. *eiselthôn*, críticamente mejor atestiguado que la omisión (con Nestle, Aland, Aland Syn., Bover).

sinagoga, gr. *synagôgê*, primariamente, «reunión/congregación»; secundariamente, «lugar de reunión/sinagoga».

Inmediatamente, gr. *euthys*; este adverbio, temporal conectivo, denota la inmediatez entre un antecedente y un consecuente. En este caso, el antecedente es el partic.

eiselthôn, el consecuente, el impf. *edidasken*. Véase el paralelo con 1,29: *k. euthys/exelthôn ek tês synagôgês/êlthen*; 1,21b: *k. euthys/... eiselthôn eis tèn synagôgên/edidas-ken*. La anticipación expresiva de *euthys* antes del antecedente es frecuente en Mc (cf. 1,29; 2,8; 5,30; 6,54; 7,25; 8,10; 9,15; 11,2; 15,1). Para el uso clásico y helenístico, cf. Mateos, «*Euthys*» §§ 24-45. Nótese la oposición inclusiva con 1,28, donde el orden es inverso: en 1,21b, *euthys* precede al antecedente; en 1,28, sigue al consecuente (*k. exêlthen euthys*). Esta oposición confirma la autenticidad de la lectura *eiselthôn*.

se puso a enseñar, gr. *edidasken*, impf. sucesivo tras el aoristo *eiselthôn*, cf. Mateos-Alepuz, «El imperfecto» § 47.

22 *estaban impresionados*: el gr. *ekplêssomai* (1,2; 6,2; 7,37; 10,26; 11,18), derivado de *plêgê*, «golpe», expresa el estado de ánimo producido por la experiencia o fuerte impacto de un acontecimiento insólito e importante, que influye inevitablemente en el que lo conoce: «estar/quedar impresionado», fr. «être frappé», it. «essere colpito». Lo que se recibe no es mera información ni queda en lo exterior: la reacción denotada por *ekplêssomai* no responde sólo a una información sobre el estado propio o de otros (alegría, tristeza) ni está provocada meramente por la grandeza de la cosa en sí (pasma, asombro, admiración), responde al hecho de que lo que se percibe implica directamente al oyente o testigo. La duración del impf. *exoplêssonto* se comensura con la del anterior *edidasken* y la del siguiente *ên didaskôn*.

enseñanza: el gr. *didakhê* puede significar el contenido de una enseñanza (doctrina) o el hecho y modo de enseñar. En el texto, esta ambigüedad se resuelve a continuación: *bôs exoustan ekhôn* denota la calidad personal manifestada en el modo de enseñar (*bôs ... ekhôn*). La actividad de enseñar es común a Jesús y a los letrados; la diferencia entre uno y otros se encuentra en la posesión o no de la *exousia* (*bôs ... oukh bôs*), una autoridad insólita y extraordinaria, en correspondencia con los semas de *exoplêssonto*.

autoridad, gr. *exousia* (1,22.27; 2,10; 3,15; 6,7; 11,28.29.33; 13,34): cualidad propia de Dios o del hombre que consiste en una superioridad y se manifiesta en la capacidad de actuar libre y eficazmente sobre personas o instituciones. Es, por tanto, una autoridad soberana o comunicada por el soberano (cf. Sal 114/113, 2: *memšalab*; Ecl 10,4; 17,2; Sab 16,3; Dn 3,30.33; 4,14.23. 29.34; 5,7.16.29; 6,3; 7,14.17), cf. Foerster, TWNT II 561-564; Mateos, Marcos 13, §§ 568-571¹. Nótese el paralelo entre 1,22: *ekhôn* y 2,10: *ex. ekbei*.

23 *estaba*, gr. *ên*, impf. cuya duración se comensura con la de los impfs. anteriores (*edidasken*, *exoplêssonto*, *ên didaskôn*). El individuo estaba presente desde el principio de la reunión.

en la sinagoga de ellos, gr. *en tē synagôgē autôn*; «de ellos», remite al sujeto implícito de *exoplêssonto*; *synagôgē*, en sentido primario (*to synēgmenous einai*, cf. 1,33; Mt 18,20), «en su reunión».

poseído por un espíritu inmundo, gr. *en pneumatī akathartō*: gramaticalmente, dos interpretaciones son posibles: 1) *en* de circunstancia concomitante (Robertson 589; Moulton-Turner III 252), prácticamente equiv. a *pneuma akatharton ekbei* (3,30), o bien 2) *en* de influjo, «poseído por» (Zorell III 4 b; Bauer 5d). El texto de Rom 8,9: *hymeis de ouk este en sarī alla en pneumatī, eiper pneuma Theou oīkei en hymīn*, muestra que las dos interpretaciones no se excluyen, sino que el influjo se debe a la inhabitación del Espíritu (*ibid.*: *ei de tis pneuma Khristou ouk ekbei*; cf.

¹ La *exousia* de Jesús, manifestación del Espíritu, será comunicada por éne a sus seguidores, cf. Mc 13,34.

Col 2,20: *en kosmô*, «sujetos al mundo»). El dominio del espíritu inmundo sobre el hombre aparece en 1,26: «retorciéndolo el espíritu».

inmediatamente, gr. *euthys*, que tiene por consecuente el aor. *anekraxen* (asi Wellhausen, Moffat), cf. Mateos, «*Euthys*» § 69s. La anticipación subraya la inmediatez respecto al hecho anterior (la comparación con Jesús desfavorable a los letrados). El poseído interrumpe la enseñanza de Jesús en cuanto nota la reacción del público, favorable a él. Algunos codd. omiten *euthys*, véase Taylor 190.

empezó a gritar, gr. *anekraxen*, de *anakrazô*: 1,23; 6,49. *ana-* local, «hacia arriba» (Moulton-Howard II 295), metaf. «de pronto». Aoristo incoativo; se trata de un texto (*legôn*) dicho a gritos: «dijo gritando» o, explicitando el aspecto incoativo, «empezó/se puso a gritar». Dado que el simple *ekraxen* puede ser incoativo (cf. Mt 10,30.31), el compuesto añade la idea de sorpresa, interrupción (algo inesperado); según Taylor 191, denota profunda emoción.

24 *¿Qué tienes tú contra nosotros?*, gr. *ti bêmîn kai soi*, hebr. *mâ li wa-lak* (2/4 Re 9,18s), también en griego vulgar (Zorell, *tis* I 2; Bauer, *egô* fin). Sin cópula (cf. Jn 21,22: *ti pros se*, cf. Robertson 395). Esta locución expresa ordinariamente (no en Jn 2,4) una censura o rechazo por parte de un sujeto que se siente amenazado por la acción de otro. Si la razón del ataque es patente, la reacción del sujeto amenazado es el rechazo («¿Quién te mete a ti en esto?»/«¡Déjame en paz!»); si la razón no es conocida, la reacción es de extrañeza («¿Qué tienes tú contra mí/nosotros?»), cf. Jos 22,24; Jue 11,12; 2 Sm/2 Re 16,10; 19,22; 1/3 Re 17,18; 2/4 Re 3,13. En este pasaje, el apelativo «Nazareno» muestra tratarse del segundo sentido; véase Lect.

Nazareno, gr. *Nazarênos* (10,47; 14,67; 16,6), natural de Nazaret (cf. 1,9).

destruirmos, del gr. *apolhymî*: 1,24; 2,22; 3,6; 4,38; 8,35 bis; 9,22.41; 11,18; 12,9.

Se quién eres tú, gr. *oída se tis ei*, equivalente de *oída tis ei sy*, con anticipación expresiva del pronombre, Robertson 488.

el Consagrado por Dios, gr. *ho bagios tou Theou*. *bagios*, aplicado a hombres u objetos, es un lexema-atributo de cualidad adquirida y denota el estado consecuente a una acción o acto, el efecto permanente de una acción pasada ejecutada por otro sujeto (sentido pasivo); corresponde a *bêgiasmenos*, partic. pf. pasivo de *bagiazô*; cf. 1 Cor 1,2: *bêgiasmenois en Khristô Iêsou, klêtois bagiois*; SalSI 17,26: *k. synaxeî lion bagion ... k. krinei phylas laou bêgiasmenou hypo Kyriou Theou autou*.

El genit. *ton Theou* corresponde al sujeto de la forma verbal activa y al agente de la pasiva (en 1 Cor 1,2, agente indicado con *en* instrumental); cf. Jue 13,7; 16,17; Nm 6, 5.8; Sal 2,2: *kata tou Khristou autou*, «contra el Ungido por él»; Sal 105/106,16: *k. Aarôn ton bagion Kyriou*, «Aarón, el consagrado por el Señor»; 2/4 Re 4,9 (de Eliseo): *anthrôpos Theou bagios houtos*, «éste es un hombre consagrado por Dios». En forma activa, *ho bagios Israël*, «el que consagra a Israel». Para indicar que la consagración se hace para Dios, se usa más el dativo: Lc 1,35; 2,23 (*bagion tô Kyriô*); Lv 23,3.21; Nm 15,40; 16,3.5.7; Dt 14,21, etc.

El evangelio de Juan explicita el sentido pasivo de *bagios* aplicado a Jesús, cf. 6,69: *ho bagios tou Theou*, y 10,36: *bon ho Patêr bêgiasen*. Se trata de la consagración/unción mesiánica (cf. la declaración de Pedro en Jn 6,69 y en Mc 8,29 y par., y Procksch, TWNT I 102s.). *Hoi bagioi*, «los consagrados», se dice de los cristianos (cf. 2 Cor 1,1 y passim); cf. 1 Pe 1,2: *en bagiasmô pneumatios*, «por la consagración del Espíritu/efectuada por el Espíritu». Cf. Hch 4,27: *ton bagion paida sou ... bon eklebisas*, cf. Is 42,1; 61,1; Mateos, *FilNT* V (1992) 61-64.

25 *conminó*, gr. *epetimêsen*, de *epitimaô* (1,25; 3,12; 4,39; 8,30.32.33; 9,25; 10,1.3.48), «conminar», «intimar».

Cállate la boca, gr. *phimôthêti*, imper. aor. medio-pasivo de *phimoô* (1,25; 4,39), «aprimar un bozal, cerrar la boca».

26 *retorciéndolo*, gr. *sparassô* (1,26; 9,26), «producir convulsiones», «retorcer». *dando un alarido*, gr. *phônêsan phônê megalê*, de *phônêô*, que, como transitivo, significa «llamar» (9,35; 10,49 *ter*; 15,35); como intransitivo, «dar voces» (1,26; 14,30.68.72 *bis*, cantar del gallo). *phônê*: 1,3.11.26; 5,7; 9,7; 15,34.37. *Phônê megalê*, complemento interno (1,26: *phônêsan*) de modo, que señala una intensidad máxima de voz, sin palabras («alarido», para distinguirlo del «gritar» de 1,23); otros casos, 5,7 (*teraxas*); 15,34 (*eboêsen*); 15,37 (*apbeis*).

27 *quedaron desconcertados*, gr. *eibambêbêsan* (cf. 10,24.32), aor. medio-pasivo ingresivo de estado. El aspecto puntual corresponde al del hecho puntual *exêliben* (v. 26), pero su efecto está continuado por *hôte* consecutivo. El intensivo *ekibambeomai*, en 9,15; 14,33; 16,5.6. Cuando el antecedente de *hôte* expresa intensidad o magnitud, se establece una correlación ponderativa entre la causa y el efecto: «se quedaron tan desconcertados que se preguntaban».

todos ellos, gr. *bapantes*, «todos sin excepción», intensivo de *pantes*, «todos».

se preguntaban, gr. *syzêtein* (1,27; 8,11; 9,10.14.16; 12,28), en este contexto, «inquirir», «preguntarse».

unos a otros, gr. *pros beaoutous*, recíproco, «entre ellos/unos a otros», cf. 10,26; Robertson 690g, Zorell, s.v. *beaoutou* 2, Bauer s.v. 3.

Un nuevo modo de enseñar, etc., gr. *didakhê kainê*, etc. Hay en esta frase un problema de puntuación: 1) o bien se une *kat' exousian* con *didakhê kainê* (Aland, Bover, Nestle), 2) o bien con lo que sigue: *tois pneumasi*, etc. (Westcott-Hort). En favor de 1) está el paralelo de v. 27 con v. 21b, donde se une *didaskein* con la *exousia*. Si se acepta 2), la enseñanza de Jesús sería calificada sólo de «nueva»; pero esto, más que aprobación, causaría sospecha, a menos de estar refrendada por una autoridad superior. Por otra parte, la autoridad sobre los «espíritus inmundos» está suficientemente expresada por la oposición *epitassei-hypakouousin*. La partícula *kai* es culminativa: «hasta/e incluso», Robertson 1181.

28 *fama*, gr. *akoê* (7,35, en pl.: «oídos»; 13,7) en sentido pasivo: «lo que se oye», «rumor, noticia, fama», con genit. objetivo; Taylor 194, Zorell, s.v. 2a, Bauer 2a.

inmediatamente por todas partes, gr. *euthys pantakbou*, indicando la rapidez con que se difunde la fama y la gran extensión a que alcanza. Algunos codd. omiten *pantakbou*, pero todas las ediciones modernas lo incluyen.

se extendió, gr. *exelthen*, «salió», en oposición inclusiva con v. 21b: *eiselthôn*.

territorio circundante de Galilea, gr. *perilebôron tês Galilaïas*, que puede indicar 1) las regiones que rodean Galilea, 2) la región de Galilea en torno a Cafarnaún o 3) como genit. epexeagético, el territorio circundante, es decir, Galilea. La mayor parte de los comentarios interpretan en el tercer sentido, que prepara la gira por toda la región (1,39).

CONTENIDO Y DIVISION

El episodio anterior terminaba con el camino de Jesús y el grupo de seguidores hacia Cafarnaún. No se indicaba el día de la semana.

En éste, por el contrario, se señala un día determinado, el sábado. La acción tiene lugar en una sinagoga e intervienen nuevos personajes, mientras que no se mencionan las dos parejas de hermanos llamados por Jesús en la perícopa anterior.

Después de su llamada a israelitas disconformes con la situación, Jesús entra en la sinagoga, lugar de reunión de los fieles de la institución judía. La escena está centrada en la enseñanza de Jesús (1,21b.22.27), que encuentra gran aceptación en los oyentes, provocando el descrédito de la enseñanza oficial. Uno de los presentes,

fanático de la ideología oficial, no puede tolerar el efecto de esta enseñanza e intenta atraer a Jesús proponiéndole aceptar un mesianismo de base popular. Se trata de una tentación que Jesús rechaza inmediatamente, liberando al hombre de su fanatismo. El público, favorable a Jesús, queda desconcertado, y la fama de Jesús se extiende por Galilea.

La perícopa se divide fácilmente en dos secuencias y un colofón. En el texto original, ambas secuencias comienzan con el adverbio *euthys*, «inmediatamente», colocado enfáticamente a principio de frase.

La primera secuencia (1,21b-22) describe la enseñanza de Jesús y la reacción general a ella. La segunda (1,23-27) abarca la intervención del poseído, la expulsión del espíritu inmundo y la reacción de todos los presentes.

La segunda secuencia se delimita por la mención de «espíritu/espíritus inmundos» al principio (v. 23), en el centro (v. 26) y al final (v. 27b). Característico de esta secuencia, por oposición a la primera (vv. 21b-22) y al colofón (v. 28), es el uso del estilo directo en forma de diálogo (vv. 24-25) y de comentario (v. 27).

Las dos secuencias están estrechamente ligadas por la mención de la sinagoga o reunión (1,23: *en aquella sinagoga*, cf. v. 21b) y de la enseñanza (v. 27b; cf. vv. 21b-22).

En el colofón (v.28), donde se constata la inmediata expansión de la fama de Jesús como consecuencia de su actuación en la sinagoga, se encuentra también el adverbio *euthys*, aunque su posición le da un énfasis diferente, por su asociación al adverbio *pantakbou*.

Dentro del marco temporal (el sábado) y local (la sinagoga), se distinguen así tres secuencias:

1,21b-22: Enseñanza de Jesús y reacción de los oyentes.

1,23-27: El poseído. La tentación. Expulsión del espíritu y reacción de los presentes.

1,28: Colofón: Expansión inmediata de la fama de Jesús.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. La «autoridad» de Jesús (cf. 2,10) causa el descrédito de los maestros oficiales (v. 22).
2. «la sinagoga de ellos»: el evangelista distancia a Jesús de la institución judía.
3. «espíritu inmundo» (vv. 23.26.27), con sentido teológico, por su oposición a «Espíritu [Santo]», 1,10.12.
4. Plural «nosotros» en las preguntas del poseído (v. 24), que lo hace representante de un colectivo (cf. 5,7, donde el poseído utiliza el singular).
5. «Nazareno», cf. 1,9.
6. «Sé quién eres tú», en esta frase el poseído usa el singular en vez del plural.
7. Jesús conmina al hombre y al espíritu como a un solo sujeto (v. 25).
8. El comentario de los presentes sobre la expulsión del espíritu empieza mencionando la enseñanza con autoridad (v. 27).
9. En el original griego, las dos secuencias (1,21b-22; 1,23-27) comienzan con el adverbio «inmediatamente» (*euthys*), en paralelo con las de la bajada del Espíritu sobre Jesús (1,10) y la ida al desierto donde sería tentado (1,12).

Enseñanza de Jesús y reacción de los oyentes

21b *El sábado entró en la sinagoga e inmediatamente se puso a enseñar.*

El episodio anterior terminaba con el camino de Jesús y el grupo de seguidores hasta Cafarnaún; no se indicaba el día de la semana. En este episodio, por el contrario, se señala un día determinado: el sábado. Desaparecen de escena los seguidores.

El sábado ofrecía a Jesús la oportunidad de encontrarse con toda la población israelita observante. La sinagoga era un centro religioso y cultural y representaba la institución judía a nivel local. Allí, cada sábado se congregaba el pueblo para participar en el servicio divino y escuchar la enseñanza de los letrados, que tenía carácter oficial².

La asistencia a la reunión del sábado se había hecho obligatoria; asistir a ella significaba obedecer a lo que se presentaba como voluntad divina. Es decir, los que están en la sinagoga son judíos integrados en la institución religiosa y observantes de la Ley.

Jesús entra en la reunión cuando ya está constituida; él, por tanto, no forma parte de ella (cf. v. 23: «en la sinagoga/reunión de ellos»). No hay intervalo entre la entrada de Jesús y el comienzo de su enseñanza («inmediatamente se puso a enseñar») (nota fil.). No entra para asistir al servicio religioso ni espera a ser invitado a hablar por el jefe de sinagoga, que ni siquiera se menciona. Mc hace resaltar la autoridad de Jesús.

De este modo, después de invitar a seguirlo a israelitas disconformes con la situación, Jesús va a tomar contacto con los integrados en el sistema religioso. Va a enseñarles, es decir, a comunicarles un conocimiento que amplíe su horizonte y les permita una verdadera

² Por su modalidad, el servicio religioso de la sinagoga era excepcional en la antigüedad, pues prácticamente carecía de culto; cf. Bultmann, *Das Urchristentum* 54. Para una descripción del servicio en la sinagoga, véase Leipoldt-Grundmann I 227-228, Strack-B. IV 237-249; para las lecturas y la predicación, *ibid.* 154-188, Gnllka I 78, Peláez, *La sinagoga*.

Los letrados eran hombres de estudio que a los cuarenta años recibían una ordenación para enseñar; podían ser también jueces de causas civiles y criminales, eran teólogos y canonistas y, por lo mismo, los maestros autorizados y oficiales de Israel, los guías doctrinales y espirituales venerados por el pueblo. Su enseñanza versaba sobre la Ley religiosa, basándose sobre todo en la tradición (la Ley oral), a la que atribuían autoridad divina, sosteniendo que había sido transmitida por Dios a Moisés como complemento a la Ley escrita. El texto de la Escritura había prácticamente desaparecido, sofocado por las enseñanzas de la tradición (cf. Mc 7,8-13). La inmensa mayoría de los letrados pertenecía a la facción farisea. Cf. Strack-B. I 496.876.915; II 155.419, Gnllka I 79, Schürer, *Historia* II 425-443. En Mc, son siempre fariseos, véase Mateos, «Algunas notas sobre el Evangelio de Marcos» 197-198.

opción; en otras palabras: va a despertar su espíritu crítico para que puedan aceptar la alternativa del Reino.

«Enseñar» significa en Mc exponer un mensaje tomando pie del AT; de ahí que el verbo «enseñar» se use en este evangelio sólo cuando Jesús se dirige a un auditorio exclusivamente judío³. Para Mc, la enseñanza de Jesús cumple el texto de Is 54,13: «Tus hijos (los de Sión) serán todos discípulos de Dios»⁴. Jesús, que ejerce funciones divinas en la tierra (cf. 1,10: «el Hijo de Dios»), tiene a los israelitas por discípulos. Esto explica que se presente ante el público de la sinagoga como el que no necesita delegación alguna de nadie para enseñar. Lo hace por propia autoridad y por propio derecho: es el maestro de Israel.

El texto no explicita la materia de la enseñanza, la da por supuesta. Como se deduce de la frase programática de 1,15, que resumía toda la predicación de Jesús en Galilea, la enseñanza versa sobre la cercanía del reinado de Dios y sobre las condiciones que exige, a saber: la necesidad de enmienda y la confianza en la buena noticia⁵. Jesús pretende, por tanto, que cambien de actitud y de conducta y que descubran la posibilidad de una alternativa.

Esta actividad de Jesús se integra en su programa de liberación/salvación de la humanidad⁶, que está dispuesto a realizar aun a costa de su propia vida (1,9) y para el que ha sido capacitado por el Espíritu (1,10s). El programa, que se formula en términos de éxodo (1,2.3.12), implica dos realizaciones complementarias: sacar de un estado de esclavitud y llevar a una tierra prometida, el reino de Dios.

Hasta ahora, los fieles de la sinagoga han vivido sometidos al influjo de los letrados, maestros oficiales aprobados por la institución judía. A este influjo y enseñanza corresponden la conciencia de obligación y la sumisión a la Ley que se manifiestan en la observancia del sábado y la asistencia a la sinagoga.

22 Estaban impresionados de su enseñanza, pues les enseñaba como quien tiene autoridad, no como los letrados.

Pero no es el contenido de la enseñanza, que Mc no explicita,

³ Cf. Mateos, *Los «Doce»* §§ 52,353s. En Mc, cuando Jesús se dirige a un grupo no israelita o mixto, nunca usa el verbo «enseñar» (cf. 3,31-35; 4,10-25; 7,14; 8,34; 9,33b-50).

⁴ *didaktōi Theou*.

⁵ Gnllka I 78: «Para el evangelista, el contenido de la enseñanza está determinado por el contexto. En 1,14s se ha presentado programáticamente la proclamación de Jesús».

⁶ Hasta el momento, el texto circunscribe la actividad de Jesús al ambiente judío, pero la universalidad de la salvación ofrecida, que se hará patente en los episodios siguientes (1,39-44; 2,1-13.14.15-17), está ya insinuada en 1,15 («reinado de Dios») y 1,17 («pescadores de hombres»).

sino el modo de enseñar de Jesús el que causa en el público de la sinagoga una impresión que perdura a todo lo largo de la exposición («estaban impresionados»).

La impresión causada por Jesús se debe a la experiencia directa de su autoridad. Esta autoridad no era jurídica, pues no revestía carácter institucional; nacía de la plenitud de Espíritu que poseía (1,10), de su calidad de «Hijo de Dios» (1,11)⁷. No era, pues, humana o comunicada por hombres, sino divina. Los letrados, en cambio, ostentaban una autoridad jurídica, conferida por la institución judía; sin embargo, por poseer la ciencia esotérica divina, eran considerados herederos y sucesores de los profetas⁸, y a su tradición y a las obligaciones que imponían atribuían ellos autoridad divina. Su modo de enseñar se basaba en la cita e interpretación de textos de rabinos ilustres, que constituían una especie de jurisprudencia. No exponían una experiencia personal, se limitaban a repetir una y otra vez lo que los maestros consagrados habían propuesto⁹.

La experiencia de la autoridad de Jesús proporciona a los oyentes un criterio de juicio para distinguir entre autoridad verdadera y falsa. Es la experiencia directa y personal de una realidad presente en Jesús, que precede a la exposición de su mensaje. Jesús no pretende imponer su enseñanza, pues de hecho no apela para avalarla a la autoridad divina, hace ver directamente esa autoridad en su modo de enseñar. No aduce credenciales, pero los oyentes intuyen su verdad y concluyen que los letrados no hablan en nombre de Dios.

De hecho, el contraste entre los dos modos de enseñar lleva a los oyentes a emitir un juicio¹⁰: concluyen que Jesús posee autoridad divina y niegan tal autoridad a «los letrados» (plural de categoría)¹¹, maestros oficiales de la institución judía. Es un juicio espontáneo, libre, no impuesto por Jesús. Al experimentar la autoridad de éste, han visto claro que Dios habla por su boca y no por la de los maestros tradicionales.

Como la autoridad de Jesús no pertenece al ámbito jurídico-institucional, la gente, al reconocerla, lo está equiparando a un profeta.

⁷ Pesch I 209: «Jesús enseña como persona investida de poder, es decir, de la autoridad del Hijo de Dios dotado del Espíritu (1,9-11), del Hijo del hombre (2,10)».

⁸ Cf. Strack-B. I 670; II 128; Jeremías, *Jerusalén* 257: «En la época de Jesús, el conjunto de la tradición oral, concretamente la *balaká*, era una doctrina esotérica en cuanto que, a pesar de ser enseñada en las casas de estudios y en las sinagogas, no podía ser difundida por escrito, por ser «el secreto de Dios».

⁹ Pesch I 209: «Los letrados enseñan «mandamientos de hombres» y «dejan de lado el precepto de Dios» (7,7s).

¹⁰ Implícito en el enunciado en tercera persona.

¹¹ Cf., por el contrario, 2,6.

Surge así la oposición entre el verdadero profeta, voz viva de Dios, y la institución carente de Espíritu.

Los oyentes salen así de su pasividad y su conformismo, tomando conciencia del engaño en que se encontraban ¹²: el magisterio oficial no tiene la autoridad que se arroga. Frente a él, dan su confianza a Jesús.

La consecuencia lógica de la evaluación hecha por los oyentes sería que aceptasen los contenidos que proponga Jesús en su enseñanza y rechazasen los que propone la institución judía. Todavía, sin embargo, no se menciona este paso. Los juicios de valor afectan a las personas y a su modo de enseñar, no a las doctrinas.

Los elementos descritos antes: obligación del sábado, autoridad institucional de los letrados, observancia de los fieles (asistencia a la sinagoga) y separación del pueblo judío de los demás (local de la sinagoga) ¹³ representan aspectos de lo que puede llamarse «el judaísmo institucional». Por el contrario, respecto a Jesús, el entrar y enseñar, su autoridad no institucional, sino dada por la fuerza del Espíritu, y la impresión que produce corresponden al concepto de «profetismo» ¹⁴.

El judaísmo institucional producía en sus fieles «creencia» (aceptación de su autoridad) y «sumisión» (cumplimiento de las obligaciones impuestas). Después de la enseñanza de Jesús, la creencia se convierte en «escepticismo» (negación de la autoridad de los letrados), aunque todavía esos «fieles» no se liberan de la sumisión, es decir, no rompen el vínculo con la institución ni se hacen autónomos.

La enseñanza de Jesús despierta el espíritu crítico y pone las bases de la autonomía y la libertad: lleva hacia la madurez. Ha invalidado la autoridad del magisterio institucional, pero Mc no explicita aún la alternativa que hace posible la libertad y la autonomía. Salir de la sumisión será la liberación, primera etapa del éxodo de Jesús.

¹² Jesús califica de «doctrinas humanas» (7,7) y de «tradición de los hombres» (7,8) a «la tradición de los mayores» (7,4) enseñada por los letrados y a la que atribuían autoridad divina.

¹³ La sinagoga, como local religioso de reunión, obligatoria para los judíos el día de sábado, indicaba la separación de Israel, su distinción de los demás pueblos. Es el feudo de los letrados, que en ella enseñan el privilegio del pueblo escogido y su superioridad sobre los demás. Jesús está deshaciendo el vínculo que une a la gente con esta institución nacionalista. Excepto «en mi tierra», donde será rechazado (6,1b-6), no volverá Jesús a enseñar en una sinagoga (en 1,39 se habla de «predicar/proclamar»). El lugar ordinario de su enseñanza será «la orilla del mar», que sitúa en Mc la frontera con los pueblos paganos y la apertura hacia ellos.

¹⁴ En Eclo 45,5 se dice de Moisés que «enseña»; cf. Sal 51,13.

*El poseído. La tentación.
Expulsión del espíritu y reacción de los presentes*

23 *Estaba en la sinagoga de ellos un hombre poseído por un espíritu inmundo e inmediatamente empezó a gritar...*

En medio de la aprobación general, resuenan gritos de protesta. El nuevo personaje no es designado como judío, sino como «hombre», categoría universal¹⁵. Está caracterizado de dos maneras: es miembro de la sinagoga y está poseído por un espíritu inmundo.

El hombre formaba parte de la reunión. En cuanto tal, es uno de los que observan la Ley y reciben la enseñanza de los letrados, encontrándose en el mismo engaño que los demás fieles. También ha escuchado la enseñanza de Jesús y, en consecuencia, ha experimentado la autoridad que en ella se manifestaba.

Pero el hombre está poseído. «Espíritu inmundo/impuro» significa un principio activo («espíritu») exterior al hombre, pero interiorizado por él, cuya presencia y actividad sitúan al hombre en antagonismo con Dios («inmundo»). Es una fuerza que aliena al hombre y lo despersonaliza, privándolo de su juicio y libertad y convirtiéndolo en su instrumento¹⁶. El poseído no actúa conforme a su calidad de hombre.

Puede precisarse el significado del «espíritu inmundo» por oposición al «Espíritu Santo». Este, comunicado a Jesús a raíz de su compromiso de entrega por amor a toda la humanidad, es fuerza de vida que une al hombre con Dios creando la relación con él como Padre (1,9-11). El «espíritu inmundo» representa el impulso contrario, no el de amor a la humanidad, sino el de violenta hostilidad contra ciertos grupos humanos, que busca el dominio, individual o colectivo; por eso aparta de Dios (inmundo/impuro) y ejerce una actividad contraria a él. La oposición entre los dos espíritus es la que existe entre amor y odio, paz y violencia, servicio y dominio.

La asistencia de este hombre a la reunión sinagoga muestra que en la institución religiosa judía está presente la impureza, incluso en el día y acción sacros. Impureza radical, interior, que posee al hombre,

¹⁵ La misma designación se utilizará en 5,2 para designar al endemoniado pagano; cf. 1,17: «pescadores de hombres».

¹⁶ Cf. 1,24: *legón*, masc., concordando con *antirrópos*. Hay que retener, por tanto, los siguientes rasgos del espíritu inmundo: 1) es un agente que no es parte del hombre, sino que le viene de fuera; 2) el hombre puede aceptarlo y, en ese caso, las acciones se atribuyen igualmente al hombre y al espíritu (1,23.24); 3) es alienante: una vez que se apodera del hombre, lo despersonaliza; 4) es figura de una ideología contraria al plan de Dios.

hace impura (incompatible con Dios) su actividad y no se lava con ritos.

La acción de este individuo, inmediata y repentina, interrumpe la enseñanza de Jesús. La interrupción implica un juicio negativo sobre una enseñanza que provoca el desprestigio de los letrados/institución. Como los demás presentes, ha experimentado la autoridad de Jesús, pero discrepa del juicio negativo sobre los letrados manifestado por el resto de los asistentes. Las palabras que va a pronunciar indicarán que se trata de un partidario incondicional de la institución, representada por los letrados, y que no quiere verla perjudicada.

Para él, conforme a la enseñanza que ha recibido, la institución goza de autoridad divina, es decir, constituye un valor absoluto al que no puede oponerse ni la misma autoridad divina que ha percibido en Jesús. Dos absolutos frente a frente: la autoridad divina de Jesús y la de la institución judía.

De hecho, el carácter dogmático de la enseñanza de los letrados no admitía relativización alguna, por sostener ellos que la tradición oral era de origen divino, al igual que la escrita: la tradición era indiscutible, no admitía crítica ni aceptaba nuevos contenidos que la pusieran en cuestión.

La intervención de este hombre está, pues, causada por su adhesión incondicional a la doctrina oficial y, al mismo tiempo, por el espíritu que lo posee. Apunta una equivalencia entre «estar poseído» y «dar una adhesión incondicional a la institución judía». Como se constatará a continuación, un espíritu inmundo representa precisamente el fanatismo de una ideología de poder o dominio, teñido de odio y de violencia destructora.

24 «¿Qué tienes tú contra nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres tú, el Consagrado por Dios».

La primera frase admite diversas traducciones. Puede indicar simple rechazo de la acción de otro, considerada como un ataque o amenaza («¡Déjanos en paz!», «¿Quién te mete a ti en lo nuestro?») o bien extrañeza ante un ataque o amenaza imprevistos («¿Qué tienes tú contra nosotros?») (nota fil.). El contexto inmediato («Nazareno») precisa que se trata del segundo caso, como se verá a continuación (nota fil.)¹⁷.

¹⁷ Pesch I 211 estima que el dicho del poseído se sirve de 1/3 Re 17,18, donde la viuda cuyo hijo ha muerto rechaza al profeta Elías: *ti emoi kai soi, anubrôpe tou Theou? eiselthes...*, modificado por la intercalación de «Jesús Nazareno». La situación, sin embargo, es muy distinta, y «hombre de Dios» no es paralelo de «Santo de/Consagrado por Dios».

Esta pregunta del poseído contiene un plural inesperado, «nosotros». El hombre interpreta la actividad de Jesús como un peligro o amenaza, pero no solamente para él¹⁸, sino para un grupo del que forma parte. Este grupo no puede ser el público de la sinagoga, que no ha visto en la enseñanza de Jesús una amenaza, sino una experiencia positiva, y que se ha puesto de parte de Jesús. Son, en cambio, los letrados quienes corren peligro de perder su influjo y autoridad sobre la gente. El «nosotros» incluye así al poseído y a los letrados mismos; este hombre, su adicto incondicional, se hace su representante y defensor.

Ahora bien, como el poseído no es un letrado, sino un fiel de la sinagoga, su identificación con ellos no puede realizarse más que en el plano ideológico: este hombre ha hecho suya la doctrina que los letrados proponen. El hombre grita porque está poseído; grita porque está identificado con la doctrina de los letrados/institución. «Posesión» y «adhesión fanática» a esa doctrina son dos modos de expresar la misma realidad.

El «espíritu inmundo» es, pues, una figura tomada de la cultura de la época, a la que Mc cambia el contenido¹⁹. Para el evangelista, el espíritu que oprime y despersonaliza al hombre no es un agente externo personal, invisible y maligno, sino, en lenguaje moderno, un factor alienante que impide al hombre ser él mismo, privándolo del uso de su inteligencia y de su capacidad crítica y convirtiéndolo en juguete de una ideología de violencia.

En este caso, bajo la denominación «espíritu inmundo» se representa la absolutización de la institución judía y de sus valores; son los letrados quienes, con su enseñanza y prestigio, provocan la posesión, es decir, alienan al hombre y lo alejan de Dios. El poseído es un caso de alienación total, pues, al contrario del público de la sinagoga, que conserva su capacidad de crítica (1,22), reacciona impulsado únicamente por el fanatismo de su ideología; es la ideología de los letrados: la de un Dios legalista y particularista que expresa su voluntad en la Ley y quiere la exaltación y hegemonía de Israel y la humillación y sometimiento de los pueblos paganos²⁰.

«Nazareno» es el oriundo de Nazaret (1,9), pueblo de la región montañosa de Galilea conocida por su nacionalismo a ultranza²¹. La

¹⁸ Véase el caso del endemoniado gerazeno (5,7), donde, a pesar de ser «Legión», la pregunta usa el singular: ¿Qué tienes tú contra mí?

¹⁹ La expresión *pneuma akatharton* aparece en los LXX sólo en Zac 13,2, pero era común en el judaísmo helenístico, cf. Hauck, *TWNT* III 431.

²⁰ Cf. más adelante, nota 24.

²¹ Cf. Albright, «The Names "Nazareth" and "Nazarean"». No ha de confundirse «Nazareno»

pregunta del poseído expresa extrañeza y se convierte en un reproche: por su origen, Jesús debería ser un adicto incondicional de la institución; el poseído lo acusa de incoherencia entre su origen y su modo de proceder, invitándolo a rectificar su postura. La actuación de Jesús debería responder a su calidad de Nazareno, a los valores del nacionalismo y de la institución judía.

La segunda pregunta, «¿Has venido a destruirnos?», que usa también el plural, pretende interpretar la intención de Jesús: destruir a los letrados y a sus adeptos, es decir, a la institución judía y a sus fieles ²². El poseído tacha el propósito de Jesús de simplemente negativo, «destruir», sin pensar que pueda proponer una alternativa. De hecho, si Jesús independiza a la gente de los letrados/institución, ésta pierde su base (cf. 3,27), y el fanático no puede admitir que exista una alternativa al margen de la institución oficial.

La pregunta reconoce que Jesús es «más fuerte» (cf. 1,8) que la institución judía y señala al mismo tiempo la total incompatibilidad entre ésta y la liberación que él efectúa.

En la afirmación final, «Sé quién eres tú, etc.», el hombre habla en singular, es decir, en nombre propio, y se atribuye un saber que define el papel de Jesús: «el Consagrado por Dios». Esta expresión equivale a la de Mesías (nota fil.) y está en relación con Is 11,1ss; 61,2, donde se afirma que el Mesías está ungido por Dios con el Espíritu ²³. El título que aplica a Jesús se basa en la experiencia de su autoridad.

La expresión «el Consagrado por Dios» constituye el único contenido doctrinal que aparece en la perícopa, pero corresponde a la ideología del poseído, dependiente de la enseñanza de los letrados,

(*Nazarénos*), natural de Nazaret, con «Nazoreo» (*Nazóraios*), que aparece en Mt, Lc y Jn y alude a la ascendencia davídica y a la calidad mesiánica de Jesús. Respecto al espíritu exaltado de la región montañosa de Galilea, Séforis, cercana a Nazaret, había constituido el antiguo reducto de Judas de Ezequías, guerrillero nacionalista de principios del siglo I. Cf. también Taylor 195, Rüger, *Nazareth*, 262s.

²² El verbo «has venido» (*élthēs*) corresponde al de 1,14: «llegó (*élthēn*) Jesús a Galilea», enlazando el episodio programático (1,14s) con el de la sinagoga. El mensaje profético (1,14: *apō tou Theou*) de Jesús se ve como un peligro para la institución.

²³ En el AT, la consagración se hace por medio de la unción: Ex 29,36s, del altar: *k. lebriseis auto hōste bagiasai* (dinámico activo) *auto k. esai to thysiasērion bagion* («consagrado», resultativo pasivo) *tou bagiou* («de lo consagrado», enfático), *pas ho baptomenos tou thysiasērion bagiassthēsai* (dinámico pas.). Lv 8,11: *k. ekbrisen to thysiasērion k. hēgiasen auto*; 8,12: *k. epheken Mōysēs apo tou elaiou tēs lebriseōs epi tēn kephalēn Aarōn k. ekbrisen auton k. hēgiasen auton*. La equivalencia entre «consagrado» y «ungido» aparece también en Lv 4,3,5: *ho archiereus ho kekebrismenos ... ho bleiūs ho lebristos*; 6,22: *tou elaiou tou lebristou*; cf. 21,21. De los reyes: 1 Sm 2,10; 2,35; 12,3, etc. Sal 2,2; 18/17,51, etc. La identificación de la unción con el Espíritu se da en Is 61,1: *pneuma Kyriou ep' eme, hou beneken ekbrisen me*. Cf. Mateos, *Los Doce* § 600, nota 383.

no a la enseñanza de Jesús. Por eso, en boca de este hombre expresa una falsa idea de la consagración que Dios hace. Esto, unido al reproche implícito en el apelativo «Nazareno», muestra que el espíritu inmundo proclama a Jesús como el Mesías de la expectación popular, el que compendia la ideología del judaísmo: gloria de Israel como pueblo, restauración de la monarquía davídica, dominio de los pueblos paganos, respeto a las instituciones y a la Ley²⁴. El poseído descubre en la autoridad de Jesús la posibilidad de encarnar el mesianismo que el pueblo anhela. Por eso le aplica este título, es decir, se lo ofrece y lo invita a aceptarlo.

Con esta propuesta pretende en primer lugar evitar los efectos de la actividad de Jesús. Por un lado, el hombre está identificado con la institución y su doctrina; por otro, actúa ahora en nombre propio. Se constituye, por tanto, en mediador entre la institución y Jesús. Según él, la solución se encuentra en que Jesús realice el ideal de Mesías que los letrados proponían al pueblo, poniendo su indiscutible autoridad al servicio de la institución religiosa y de la causa nacionalista. De este modo, dejaría de ser una amenaza para ella; al contrario, sería su mejor aliado.

En otras palabras: pretende que Jesús adopte como programa la obtención del poder político en Israel. Por primera vez en el curso de la actividad de Jesús se materializa la tentación de Satanás (1,12s), representado aquí por el poseído²⁵. Con sus gritos está proponiendo la idea a todos los presentes, para arrastrarlos a un entusiasmo colectivo y suscitar un movimiento mesiánico popular.

El Dios que menciona el poseído no es el de Jesús. El de éste, el Padre, ha aceptado el compromiso de Jesús de recorrer su camino de entrega hasta el fin. El Dios de la institución y del poseído es aquel en cuyo nombre se propone a Jesús que abandone su camino y busque el poder personal; es el Dios que sacraliza el poder.

En el fondo está la oposición entre servicio y dominio: el primero salva, el segundo impide la salvación. El primero es divino, el segundo, satánico²⁶.

²⁴ Van Iersel, «Fils de David» 116: «El judaísmo anterior a Cristo soñaba con "el Hijo de David" como con un dominador judío del mundo que sometería a los paganos a su yugo»; cf. Mateos, *Marcos* 13 § 719s. Este Mesías respetaría las instituciones de Israel, comenzando por el templo y el régimen de la Ley, aunque existían controversias sobre la posible promulgación de una nueva Ley mesiánica, cf. Strack-B. III 570, 577; el Mesías, promotor del estudio de la Ley, IV 882; maestro de la Ley, Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas* 141; cf. *ibid.* 77 y nota 129.

²⁵ Los espíritus inmundos (1,23, etc.), como los «demonios» (1,34), se consideraban agentes de Satanás, el jefe del mal (cf. 3,22.26).

²⁶ Es lo que Mt y Lc explicitan en la tentación del desierto.

25 *Jesús le conminó: «¡Cállate la boca y sal de él!»*

La orden de Jesús manifiesta su enérgico rechazo de la propuesta del poseído²⁷. Muestra en primer lugar que no admite diálogo sobre esta cuestión («Cállate la boca») e impide la difusión de la idea mesiánica entre la gente; en segundo lugar, libera al poseído de su mal espíritu. Manifiesta así su total antagonismo al programa político nacionalista. No pretende hacerse líder de masas ni ponerse al frente de movimientos populares; sigue fiel a su compromiso de entrega por la salvación de la humanidad. La pretensión de que ponga su autoridad al servicio de las instituciones e ideales judíos es radicalmente inaceptable: equivaldría a renunciar al Espíritu de Dios y adoptar un «espíritu inmundo».

Fiel a su programa, Jesús libera al poseído del dominio ideológico que lo esclavizaba, disfrazado de fidelidad religiosa y espíritu patriótico. Quiere restituir al hombre su libertad.

26 *El espíritu inmundo, retorciéndolo y dando un alarido, salió de él.*

Se realiza la orden de Jesús: cesan las palabras del poseído, sale el espíritu inmundo. Este ejerce por última vez su violencia contra el hombre («retorciéndolo»), mostrando la esclavitud a que lo sometía. El alarido muestra, en cambio, su impotencia ante la autoridad de Jesús.

Expulsar al espíritu significa eliminar el influjo de la institución judía sobre el hombre. El hecho se coloca así en el plano dialéctico: a la fidelidad exigida por la institución, que tiene al hombre sometido, opone Jesús la exigencia (imperativos) de una fidelidad superior. Es decir, le presenta el plan liberador y salvador de Dios sobre el hombre (el reinado de Dios), que invalida la sumisión que la institución exige. A una imposición que priva de la libertad, Jesús opone un imperativo que la restituye.

Interpretando el lenguaje figurado de Mc en este episodio, aparece que el poseído queda sin respuesta (silencio) ante la fuerza y la verdad de los argumentos de Jesús y, finalmente, aunque con mucha dificultad, cede de sus posiciones y acepta la nueva enseñanza, liberándose de su dependencia respecto a los maestros de la sinagoga²⁸.

²⁷ Stauffer, *TW/NT* II 620: «en los LXX, *epitimaō* se convierte en término técnico para expresar la acción de la potencia divina que reprende y amenaza».

²⁸ En comparación con las salidas de espíritus inmundos de sujetos paganos (cf. 5,13, el *peracuto*; 7,29-30, hija de la siriofenicia), la de este poseído y la del niño epiléptico (9,13ss), ambas con sujetos judíos, se describen como mucho más violentas. Ello indica el grado extremo

27 *Se quedaron todos ellos tan desconcertados que se preguntaban unos a otros: «¿Qué significa esto? ¡Un nuevo modo de enseñar, con autoridad, e incluso da órdenes a los espíritus inmundos y le obedecen!»*

La impresión es enorme; la gente no puede contenerse y comenta en voz alta. La unanimidad es total («todos ellos»). La reacción es de desconcierto, expresado por la pregunta.

No entienden el significado de la actuación de Jesús. La engloban en un hecho único («esto»), mostrando que la enseñanza con autoridad y la expulsión del espíritu son acciones de un mismo orden.

El «modo de enseñar» remite a la escena inicial; los oyentes lo encuentran «nuevo», es decir, desconocido para ellos y admirable²⁹, precisamente por hacerse «con autoridad»³⁰. La frase final («e incluso da órdenes, etc.») subraya la eficacia de la acción de Jesús. Al mencionar «los espíritus inmundos» en plural, extienden el ámbito de la acción de Jesús a todo caso semejante al presente. Este ha sido paradigmático.

En el comentario de la gente, la enseñanza prepondera sobre la acción³¹, que aparece como dependiente de ella. Esto confirma la interpretación anterior: la expulsión del espíritu es imagen de la fuerza de persuasión de Jesús, capaz de vencer la resistencia fanática a su mensaje.

La gente está, pues, de acuerdo en la calidad personal de Jesús y en la eficacia de su acción, pero no sabe interpretar el sentido de su actividad. No conoce el programa de Jesús ni el papel que éste se atribuye respecto al reinado de Dios cercano. Jesús ha rechazado la propuesta de mesianismo según la concepción institucional y popular («el Consagrado por Dios»)³², y al no conocer otra clase de mesianismo, la gente no puede identificarlo con el Mesías. Sin embargo,

de alienación a que lleva una legitimación religiosa. La destrucción del poder de Satanás era uno de los signos mesiánicos, cf. Strack-B. IV 521,527.1; Mc reinterpreta la figura de Satanás, haciéndola símbolo del poder opresor.

²⁹ Taylor 193: «*kainos* significa "nuevo" respecto a la cualidad, y se distingue de *neos*, que significa "nuevo" en sentido temporal» (reciente). Behm, *TWNT* III 451, exagera el valor teológico de *kainos* al decir que indica todo lo que el último tiempo comporta de completamente diverso y maravilloso. Parece tratarse de una indebida transferencia a este contexto de todos los significados que puede tener el término en contextos diferentes. El nuevo modo de enseñar corresponde al pregón de Jesús «se ha terminado el plazo» (1,35), que indica la llegada de la época final, cf. Kertelge, *Wunder* 57.

³⁰ Para la unión de «con autoridad» al «nuevo modo de enseñar», véase not. fil. y Taylor 193a.

³¹ Cf. Schweizer, *Leistung* 344; Delorme, *Aspects* 85; Meye, *Jesus and the Twelve* 46.

³² El rechazo del mesianismo propuesto por el poseído significa que el nacionalismo exclusivista de Israel queda rechazado como opuesto a Dios. La universalidad del reinado de Dios se propondrá públicamente a partir de la perícopa del paráblico (2,1-13).

viendo en él a un verdadero profeta, reconocen su superioridad sobre la institución³³ y, liberados de la creencia en ella, queda abierta la posibilidad de adhesión al programa de Jesús, cuando él lo exponga.

Colofón:

Expansión inmediata de la fama de Jesús

28 *Su fama se extendió inmediatamente por todas partes, llegando a todo el territorio circundante de Galilea.*

Según lo sucedido en la sinagoga, la fama de Jesús que se difunde lleva en sí la grandeza de su persona y de su acción y el descrédito de los letrados³⁴. Existe una autoridad nueva y divina que eclipsa a la de la institución, aunque Jesús no ha propuesto aún su programa ni precisado ninguna línea de acción concreta.

Se subraya la rapidez («inmediatamente») y la extensión en todas direcciones («a todas partes», «territorio circundante»). Es una explosión de fama que alcanza a toda Galilea³⁵.

* * *

Terminada la exposición del episodio, conviene hacer resaltar un detalle estructural del mismo. Cada una de las dos secuencias comienza en griego (1,21b.23) con la partícula «inmediatamente» (colocada en la traducción delante del verbo al que afecta), en paralelo con lo que se observa en la perícopa del bautismo-desierto (1,10.12). Esta correspondencia estructural relaciona ambas perícopas y ayuda a su interpretación. El primer «inmediatamente» se refiere en 1,10 a la bajada del Espíritu, y se corresponde con el de 1,21b-22, donde el tema principal es la autoridad con que enseña Jesús, efecto de la presencia del Espíritu en él. El segundo «inmediatamente» (1,12) afecta a la ida de Jesús al desierto, donde es tentado por Satanás; «el

³³ En la sinagoga de «su patria» (6,1b-6) su autoridad será interpretada como poderes mágicos y Jesús no podrá «actuar con fuerza», es decir, liberarlos de su fanatismo (expulsar espíritus inmundos), cf. 9,38.39; Mateos, *Los «Doce»* § 423. Esta «falta de fe» (6,6) deriva del ataque a la autoridad de Jesús efectuado por los letrados de Jerusalén (3,22).

³⁴ Se ha relacionado este episodio con el texto de Zac 13,2 LXX: «Sucederá aquel día, dice el Señor, ... que a los falsos profetas y al espíritu inmundo los eliminaré de la tierra». Si se admite la alusión, los falsos profetas corresponderían a los letrados, desprestigiados por la enseñanza de Jesús. El falso profeta es quien se arroga falsamente hablar en nombre de Dios, y los maestros de la Ley atribuyen a su enseñanza autoridad divina. Sobre el espíritu profético atribuido a los letrados, cf. Strack-B. II 128.

³⁵ La región designada como «el territorio circundante de Galilea» puede entenderse de tres maneras. Aquí significa «la comarca circundante, es decir, Galilea» (nota fil.). Mc prepara así la gira que hará Jesús por toda la región (1,39).

desierto» corresponde a la sociedad judía, representada en 1,23 por la sinagoga; la tentación de Satanás (1,13), por su parte, a la propuesta del poseído, que ofrece a Jesús un mesianismo popular y nacionalista³⁶.

Las correspondencias confirman las interpretaciones antes dadas: la «autoridad» de Jesús es divina, por proceder del Espíritu de Dios; «el desierto» era figura de la sociedad judía; «Satanás» está representado en el evangelio por hombres; «la tentación» es la del poder.

³⁶ Este episodio, que abre la vida activa de Jesús, es programático para el resto de la narración. La oposición de los letrados será constante (2,6.16; 3,22; 7,1.5; 11,18.27; 14,1.43.53; 15,1; cf. 3,31; 10,33). Jesús desaprueba su doctrina (9,11; 12,35) y su conducta (12,33). La gente los abandona para acudir a Jesús (9,14). Sólo uno, que se sale del legalismo, «no está lejos del reinado de Dios» (12,28.32), pero no llega a dar su adhesión a Jesús. Por última vez los presentará Mc bromeando con los sumos sacerdotes y escarneciendo a Jesús mientras está crucificado (15,31).

III. Mc 1,29-31: *El Israel disidente.* *En la casa de Simón y Andrés. La suegra de Simón* (Mt 8,14-17; Lc 4,38-44)

²⁹En seguida, al salir de la sinagoga, fue a casa de Simón y Andrés, en compañía de Santiago y Juan.

³⁰La suegra de Simón yacía en cama con fiebre.

En seguida le hablaron de ella. ³¹El se acercó, la cogió de la mano y la levantó; se le quitó la fiebre y se puso a servirles.

NOTAS FILOLOGICAS

²⁹ *En seguida*, gr. *euthys*, «inmediatamente, directamente, derecho», de inmediatez narrativa entre la salida de la sinagoga y la llegada a casa de Simón (el desplazamiento local crea intervalo temporal, pero no hay interrupción del movimiento). El antecedente es la salida de la sinagoga, el consecuente, la llegada a la casa, pero hay una anticipación expresiva del adverbio, puesto en cabeza de frase (1,21b); cf. Mateos, «*Euthys*» §§ 49,103.

al salir ... fue: la lectura variante en singular *exelthôn êlthên* está tan bien atestiguada como la que utiliza formas plurales (*exelthontes êlthon*) y sólo ella permite tener un antecedente claro al pronombre *autô* (v. 30); cf. Metzger, *Textual Commentary*: 75; Taylor 1968. En la variante plural, los que salen de la sinagoga y van con Jesús serían normalmente las dos parejas de hermanos que lo acompañaron a Cafarnaúm (1,21a) y, en tal caso, no se justifica la adición «en compañía de Santiago y Juan». En la variante singular, solamente la segunda pareja de hermanos habría asistido a la sinagoga, y el hecho de que acompañan a Jesús está indicado con la preposición *meta* (cf. 3,7a, también a la salida de una sinagoga); para indicar que Simón y Andrés acompañaban a Jesús habría sido necesario un pronombre anafórico: *met' autôn kai...* Por lo demás, la variante singular es la única que concuerda con el sentido de la perícopa.

^{30a} *yacía*, gr. *kateketho*, de enfermos o difuntos (2,4; cf. 2,15), a diferencia de *anakeimail*, «estar reclinado», de los que participan en un banquete (2,15; *synanakeimato*; 6,26; 14,18).

con fiebre, la fiebre, gr. *pyressousa, ho pyretos*. La insistencia de Mc sobre la raíz *pyr*, «fuego», junto con el sentido teológico del «servicio» (v. 31), dan la clave de interpretación de la perícopa.

30b *le hablaron*, lit. «le hablan» (*legousin*), presente histórico.

31 *la cogió de la mano*, gr. *kratēsas tēs kheiros*, tres veces en Mc, siempre en contexto judío: en 1,31, con *égeiren*; en 5,41, con *anestē*; en 9,27 se unen las dos fórmulas: *égeiren ... kai anestē*. No aparece en 2,11s, aunque, como en 1,29, también para el paralítico (figura de la humanidad pagana) se usa el verbo *katekeito* (2,4). Esta diferencia podría distinguir entre la actividad histórica y personal de Jesús (con los judíos) y los efectos de la proclamación posterior de su mensaje (entre los paganos).

se le quitó la fiebre, gr. *kai apbēken autēn ho pyretos*, lit.: «y la dejó la fiebre», en relación consecutiva con la oración anterior, Reiser 87s.

y se puso a servirles, gr. *kai diēkonei autois*, impf. sucesivo tras aoristo puntual (*apbēken*; cf. 1,21b: *eiselibōn edidasken*); cf. Mateos, «El imperfecto sucesivo» §§ 15-17,47.

CONTENIDO Y DIVISION

Este episodio se distingue del anterior (1,21b-28) por la localización (no ya en la sinagoga, local público y oficial, sino en una casa, local privado), y por los personajes que intervienen, pues, desaparecidos los asistentes a la sinagoga, se mencionan de nuevo los cuatro compañeros de Jesús. Por otra parte, está separado del episodio siguiente (1,32-34), que empieza con una nueva precisión cronológica (1,32: «Caída la tarde»), y donde cambian los personajes («la ciudad entera, los enfermos, endemoniados»), sin mención de los cuatro seguidores.

La mención de los cuatro por sus nombres relaciona estrechamente esta perícopa con la primera del ciclo (1,16-21a), de la que desarrolla ciertos datos, y, por otra parte, con la última (1,35-38), dando la razón de la actitud que en ella mostrarán Simón y sus compañeros. Su importancia radica en que ofrece una caracterización de Simón (Pedro) que será válida para todo el resto del evangelio.

Se distinguen en el episodio tres secuencias:

- 1,29: De la sinagoga a la casa de Simón y Andrés.
- 1,30a: Situación en la casa.
- 1,30b-31: Cesación de la fiebre y servicio.

Como en el episodio de la sinagoga (1,21b.23), dos secuencias comienzan con la expresión temporal *kai euthys* (1,29.30b), poniendo en relación la curación de la suegra de Simón con la liberación del poseído.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. No se menciona el nombre de Jesús.
2. No aparecen palabras como «enferma», «enfermedad» o «curar».
3. El doble «en seguida» (1,29.30b) establece un paralelo entre este episodio y el de la sinagoga (1,21b-23).
4. «La fiebre» se menciona dos veces, ambas con términos que derivan de «fuego» (v. 30: febricitante/ardiente; v. 31: «fiebre/ardor»). Era proverbial el «fuego/celo» de Elías, «el profeta de fuego» (cf. Eclo 48,1.3.9; 1/3 Re 19,10. 14; 2/4 Re 1,10. 12.14).
5. La «fiebre/fuego» impide el servicio a los demás, que se ejerce apenas la fiebre desaparece (v. 31). Al sentido teológico del servicio debe corresponder un sentido teológico de la fiebre.

6. «le hablaron de ella», plural impersonal (cf. 1,32; 7,32; 8,22), presente histórico (lit.: «le hablan»).

7. La frase «coger de la mano» aparece tres veces en Mc, siempre en contexto judío (1,31; 5,41; 9,27) (nota fil.).

8. «Servir», término técnico para indicar la actitud y actividad del seguidor de Jesús (9,35; 10,43.45).

LECTURA

De la sinagoga a la casa de Simón y Andrés

29 En seguida, al salir de la sinagoga, fue a casa de Simón y Andrés, en compañía de Santiago y Juan.

Al salir de la sinagoga, Jesús no se detiene. Rechazado el mesianismo propuesto por el poseído, evita el encuentro con la gente. No quiere sacar partido de un entusiasmo popular que podría falsear su misión.

De la sinagoga, local público establecido por la institución religiosa y controlado por sus representantes, pasa a un lugar privado, la casa de dos de sus seguidores, Simón y Andrés. Como aparecerá en la exposición, al lado del judaísmo oficial, representado por la sinagoga, hay círculos disidentes, representados por la casa.

Los dos pares de nombres se mencionan aquí en el mismo orden que en el episodio de la llamada (1,16-21a), aunque sin señalar los lazos de hermandad. La casa pertenece a los dos hermanos, y, como en la escena de la pesca (1,16-17), tampoco aquí aparece la figura del padre, manteniéndose entre ellos solamente la relación de igualdad.

Únicamente Santiago y Juan acompañan a Jesús desde la sinagoga a la casa; son la pareja de hermanos que pertenecen al Israel más tradicional (1,20 Lect.). Simón y Andrés, en cambio, no han asistido a la reunión del sábado. Se insinúa así su disconformidad con la institución religiosa judía. Concuerda esto con la ausencia para ellos de la figura del «padre», que sería el transmisor de la tradición.

Como consecuencia de la llamada de Jesús, la casa va a contener una comunidad israelita mixta. El grupo anticonformista recibe en su seno al que lo es menos, pero que, por la esperanza del Reino, ha abandonado al padre, figura de la tradición y garante del acatamiento a la autoridad. No se mencionan los vínculos de hermandad: todos están bajo un techo, pero unidos por lazos que no son los de la sangre (cf. 3,34; 10,29s).

Situación en la casa

30a La suegra de Simón yacía en cama con fiebre.

No se dice que Jesús encuentre en la casa a Simón y Andrés, sólo aparece en ella la suegra de Simón. Su parentesco con éste no es de sangre (así no afecta a Andrés), sino efecto de la vinculación voluntaria de Simón a una familia o grupo humano.

La situación de la mujer se describe con dos rasgos: en primer lugar, por su estado, la postración, la impotencia («yacía en cama»); en segundo lugar, por la causa que lo provoca («con fiebre/febricitante»).

No aparecen palabras como «enferma/enfermedad» o «curar», insinuando que no se trata de una simple curación. En cambio, dos veces se menciona la fiebre, destacando su importancia en el relato¹. En griego, los términos para indicar la fiebre derivan de «fuego» (nota fil.).

Esta fiebre/fuego impide toda actividad, y en particular el servicio a los demás, característica de los que siguen a Jesús², que se ejercerá apenas la fiebre desaparezca (v. 31). Liberar de la fiebre significa así capacitar para el servicio/seguimiento. Ahora bien: al sentido teológico del servicio debe corresponder un sentido teológico de la fiebre/fuego, que es el impedimento para ejercerlo.

La figura del fuego se inspira en el proverbial «fuego/celo» de Elías, «el profeta de fuego» (cf. Eclo 48,1.3.9; 1 Re 19,10.14; 2 Re 1,10.12.14), el gran adversario de la monarquía corrompida. El «fuego» aparece así como figura del «ardiente» celo reformista y violento propio de ciertos círculos de la época.

Aparece la correspondencia con la actitud antiinstitucional de Simón, manifestada al no asistir a la sinagoga. La fiebre de la suegra refleja la actitud de ciertos círculos caracterizados por su celo (zelotas) contra la corrupción y la injusticia de las instituciones, a los que está

¹ Esta primera vez, en forma verbal (*pyressousa*, «febricitante, calenturienta»); la segunda, en forma nominal (1.31: *bo pyretos*, «la fiebre, la calentura»). La diferencia de formas hace resaltar la raíz «fuego» (*pyr*), común a ambas. El verbo *pyressô* (sólo aquí y en Mt 8,14) no se encuentra en los LXX ni en los papiros (cf. M.-M., *Vocabulary*) y es raro en la literatura clásica, cf. Liddell, Bauer, s.v.; Taylor 197.

² El verbo «servir/prestar servicio» (*diakoneô*) y el término «servidor» (*diakonos*) denotan un servicio hecho por amor, afecto, adhesión (cf. Beyer, *TWNT* II 81-83) y caracterizan el servicio que se hace dentro de la comunidad de Jesús (9,35; 10, 43.45). Para significar el servicio prestado a los demás, especialmente a los paganos, se utiliza el término *doulos*, «siervo» (10,44; 13,24); cf. Mateos, Marcos 13 § 566ss.

vinculado Simón. Se define así a Simón como un reformista violento³. En el episodio de la llamada, la actividad de la pesca atribuida a Simón y Andrés era figura de su exaltado espíritu nacionalista (1,16 Lect.). Ahora se presenta otra faceta, la del reformismo por la violencia, y se precisa que es propio de Simón; Andrés es una figura incolora que se mueve en la órbita de su hermano⁴.

Mc pone la liberación de ese espíritu en la figura de la suegra, no en la de Simón, pues de hecho éste se mantendrá en la misma actitud a lo largo de todo el evangelio. La escena subraya la incompatibilidad del ardor reformista que reina en el ambiente de Simón con el seguimiento de Jesús, expresado por el servicio.

Cesación de la fiebre y servicio

30b En seguida le hablaron de ella.

Jesús no había ido a la sinagoga a liberar al poseído; el encuentro con éste sobrevino mientras enseñaba a la gente (1,21b-23). Paralelamente, no ha ido a casa de Simón y Andrés con el propósito de levantar a la mujer postrada; sólo al llegar recibe la información⁵. Jesús va adquiriendo experiencia de la mentalidad de los diversos grupos de gente⁶.

No precisa Mc quiénes informan a Jesús sobre el caso de la suegra/Simón. Son intermediarios anónimos que consideran urgente su intervención («en seguida»); ni siquiera expresan un ruego. Estos individuos conocen el programa de Jesús y quieren colaborar con él. No comparten el celo reformista de Simón y saben que se opone al seguimiento de Jesús.

Son, pues, seguidores fieles y anónimos de Jesús. Su papel corresponde al de «los ángeles» que prestaban servicio a Jesús en el «desierto», es decir, en medio de la sociedad judía (1,13 Lect.)⁷. Su anonimato muestra lo callado de su labor.

³ En 1,6 se ha presentado a Juan Bautista bajo los rasgos de Elías en el papel de precursor (cf. 9,11s), en ruptura con las instituciones, pero sin el simbolismo del fuego, es decir, sin apelar a la violencia.

⁴ En lo sucesivo, el nombre de Andrés no volverá a aparecer emparejado con el de Simón.

⁵ Cf. Pesch I 223.

⁶ Este hecho confirma que la llamada de las dos parejas de hermanos no era selectiva, sino que representaba la llamada de Israel.

⁷ Estos colaboradores en la labor de Jesús aparecen con cierta frecuencia en el evangelio, cf. 1,34; 7,32; 8,22. La mediación es rasgo distintivo de los relatos de milagro en Mc, cf. Peláez, *Los milagros* 161-163. En algunos pasajes, la figura de «los ángeles» se aplica a los seguidores de Jesús, reinterpretando la calidad de «hijos de Dios» que se atribuye a los ángeles en el AT y que se aplica ahora a los que han recibido el Espíritu; cf. Mateos, *Marcos* 13 § 446.

No les preocupa que sea día de sábado, en el que, según la doctrina de los letrados, estaba prohibido curar a un enfermo, salvo en peligro de muerte (cf. 3,1-7a). Ponen a la persona por encima del legalismo⁸. La acción liberadora de Jesús se ejerce gracias al interés de sus seguidores. Existen, pues, en el grupo de israelitas que ha respondido a Jesús, seguidores verdaderos que colaboran con él, pero manteniéndose en segundo plano. La tendencia que más se hace notar es la de Simón, el reformismo violento⁹.

En esta secuencia omite Mc todo nombre propio (Jesús, Simón) o designación nominal (suegra, mujer) de personas. El verbo se encuentra en presente histórico (lit.: «le hablan»). La escena se distancia así de la anécdota para adquirir un sentido ejemplar y una validez que perdura, mostrando que, en la época del evangelista, no había desaparecido entre ciertos seguidores de Jesús la fidelidad a las instituciones judías y el deseo de reformarlas por la fuerza¹⁰.

31 *Él se acercó, la cogió de la mano y la levantó. Se le quitó la fiebre y se puso a servirles.*

Basta la información para que Jesús actúe, mostrando que esta acción es conforme a su programa de éxodo (1,21b Lect.). Se trata, por tanto, de liberar de una opresión, en este caso de una ideología que priva al hombre de vida y actividad. Tampoco Jesús respeta la doctrina sobre el sábado.

Mientras la persona esté aquejada por esta fiebre no puede acercarse a Jesús. Ante esta imposibilidad, se acerca él mismo, mostrando su interés/amor y su deseo de poner fin a la situación negativa. Quiere liberar a un discípulo que había empezado a seguirlo (1,18).

⁸ Anticipan la práctica del principio expuesto por Jesús en la segunda escena de la sinagoga y que le acarreará la enemiga mortal de los fariseos y herodianos (3,1-7a).

⁹ Se perfilan ya diversos grupos de israelitas que siguen a Jesús y que se reflejarán en la lista de los Doce. Simón, el hombre de iniciativa, el reformista violento y líder; Santiago y Juan, los que han recibido la tradición de la jerarquía, del poder y de la diferencia de clases; Andrés, representante de los israelitas sin postura determinada, pero que se dejan arrastrar por el celo reformista de Simón Pedro; finalmente, los intercesores, seguidores convencidos de Jesús: éstos no se caracterizan nunca como israelitas ni forman parte del nuevo Israel (lista de los Doce), sin duda porque, por haber seguido a Jesús, han roto con el nacionalismo y exclusivismo judíos.

¹⁰ La frase «le hablaron de ella» (lit. «le hablan», en presente histórico), resalta entre los verbos en pasado, indicando su importancia en el relato. El presente indica que la actividad de estos intermediarios continúa hasta los tiempos del evangelista. El carácter ejemplar/paradigmático aparece también por el hecho de que Simón no queda realmente curado. Su espíritu reformista violento será el obstáculo que presente al mensaje de Jesús a lo largo de todo evangelio, hasta culminar en las negaciones. En el relato evangélico no llegará a entender el seguimiento como servicio a los demás.

La repetición del término «en seguida» (vv. 29.30b) crea un paralelo con la liberación efectuada en la sinagoga (vv. 1,21b.23: «inmediatamente») ¹¹; esto muestra que, como en aquel caso la posesión, también «la fiebre» representa una ideología incompatible con el programa de Jesús (1,24.26 Lect.).

Pero, al contrario que en la sinagoga, Jesús no pronuncia palabra ni conmina a la fiebre ¹²; presta su fuerza a la persona postrada y la levanta; ante este hecho, la fiebre desaparece por sí misma ¹³. En otras palabras: el defecto no está en el anhelo de cambio que siente la persona, sino en el modo violento (fiebre) como se pretende llevarlo a cabo. Una vez que se experimenta la fuerza de Jesús, se comprende cuál es el verdadero camino para ello.

De hecho, en el poseído, además de la alienación producida por su ideología, se daba la adhesión a un sistema injusto; no tenía deseo de justicia. También Simón está dominado por una ideología que mantiene los valores de la institución judía, pero está en ruptura con ella precisamente porque no tolera su injusticia. Desea ardientemente la justicia, aunque de modo equivocado. De ahí el diferente modo como Jesús se enfrenta a una y otra ideología.

El efecto inmediato del contacto con Jesús y de la experiencia de su fuerza es la actividad, que se concreta en el servicio a los presentes («y se puso a servirles»). Ahora bien: el servicio a todos los miembros de la comunidad es lo característico del seguimiento de Jesús y de la presencia del Reino. Se deduce que la fuerza de vida comunicada por Jesús es el Espíritu, el mismo que lo ha capacitado a él para llevar a cabo su misión (1,8.10.17): su presencia en el hombre elimina el deseo de violencia contra otros y dispone al amor manifestado en el servicio ¹⁴.

El servicio se presta al grupo. Han aparecido dos clases de «servicio»: Uno, como el que se narraba de «los ángeles» (1,13), hecho a

¹¹ El paralelo se establece por la repetición de la expresión adverbial *kai euthys*, que estructura cada perícopa (1,21b.23; 1,29.30b). A la liberación del poseído corresponde la de la suegra/Simón.

¹² En Lc 4,39ss, Jesús increpa a la fiebre como había increpado antes al demonio (cf. 4,35.41). Sobre las fórmulas mágicas usadas en el mundo antiguo para expulsar la fiebre, cf. Strack-B. I 470a.

¹³ «Levantar/levantarse» designa a menudo la resurrección de un muerto (5,41; 6,14.16; 9,27; 14,26; 14,28; 16,6). Yacer postrado y sin actividad equivale a estar muerto. Jesús, con su contacto, comunica vida. En los relatos rabínicos de curación es ordinaria la conjunción del gesto que transmite la fuerza («Dame la mano») con el levantarse del enfermo; cf. Pesch I 223, Strack-B. II 11 2a. Para la frecuente fórmula «la dejó la fiebre», cf. Strack-B. I 480, II 441.

¹⁴ Para la interpretación de la perícopa, cf. Mateos, *Los Doce* §§ 575-580.

Jesús por los que lo informan sobre la situación (v. 30b); este servicio o colaboración consiste en facilitar la labor de Jesús, procurando su contacto con los que lo necesitan. El segundo servicio es el que manifiesta el amor entre los miembros de la comunidad¹⁵. Uno y otro nacen de la adhesión a Jesús y la manifiestan.

¹⁵ En este servicio participa Jesús (10,45).

IV. Mc 1,32-34: *Respuesta de la población de Cafarnaún. Entusiasmo reformista. Curaciones*

³²Caída la tarde, cuando se puso el sol, le fueron llevando a todos los que se encontraban mal y a los endemoniados.

³³La ciudad entera estaba congregada a la puerta.

³⁴Curó a muchos que se encontraban mal con diversas enfermedades y expulsó muchos demonios; y a los demonios no les permitía decir que sabían quién era.

NOTAS FILOLOGICAS

32 *Caída la tarde*, gr. *opsias genomenês*, «caída la tarde/ya anochecido», cinco veces en Mc, todas en contexto negativo: 4,35: incomprensión de los discípulos para la misión; 6,47: incomprensión de los discípulos y multitud; 14,17: introduce el anuncio de la traición; 15,42: sepultura de Jesús por José. También en este pasaje preludia la incomprensión de la gente de Cafarnaún. Esta determinación temporal que denota la escasez o falta de luz, indica, pues, metafóricamente, una situación de tiniebla o incomprensión. La segunda precisión de Mc, «cuando se puso el sol», aporta otro sentido teológico (Lect.).

le fueron llevando: el gr. *pherô* no suele significar en Mc «llevar cargado», sino «conducir/llevar a», cf. 2,3; 7,32; 8,22b; 9,17.19.20; 11,2.7; 15,22; Bauer, s.v. 4.

los que se encontraban mal, gr. *tous kakôs ekbontas* (1,32.34; 2,17; 6,55). Esta fórmula, usada en lugar de *tous asthenéis* o similar, alude a Ez 34,4, donde se trata del pueblo que sufre y de la indiferencia de los dirigentes; cf. 5,23, *eskebatôs ekbein*; Robertson 546.

endemoniados: el gr. *daimonizomenos* (1,32; 5,15.16.18), «endemoniado», «agitado por un demonio» (término del griego helenístico, cf. Foerster, *TWNT* II 20; Taylor 199), no parece ser mero sinónimo de «poseído por un espíritu inmundo». En el caso de la sinagoga (1,23.28), la posesión sólo se descubre cuando el individuo reacciona ante la enseñanza de Jesús. En el caso de los endemoniados, en cambio, el hecho es público; se trata, por tanto, de individuos exaltados conocidos como tales. Todo endemoniado lleva dentro un «espíritu inmundo», pero, además, su violencia es manifiesta. Así se deduce también del uso de los términos en el episodio del geraseno (5,2-20): Jesús lo libera de la raíz profunda de su mal («el espíritu inmundo», 5,2.8.13), pero la gente lo conoce como «endemoniado» (5,15.16.18), por su notoria violencia.

33 *la ciudad entera*, gr. *bolê hê polis*, cf. Hch 21,30: *hê polis bolê*, en el mismo sentido: la entera población de la ciudad.

estaba congregada, gr. *ên episyngmenê*, plpf. perifrástico (cf. 1,22: *ên didaskôn*, impf. perifr.) de *episyngô*, forma reforzada de *synagô* (Taylor 199), relacionado con *synagôgê*; *epi-* direccional, indicando la concentración de la acción en/hacia un objeto, la puerta (cf. Moulton-Howard II 312), reforzado por *pros*: «estar congregado mirando a/cara a». Para el sentido de *synagomai* en Mc, véase Mateos, *FilNT* V (1992), 66-68.

a la puerta, gr. *pros tén thyran*, direccional estático, cf. 4,1: *pros tén thalassan*.

34 *Curó*: el gr. *therapeuô* (1,34; 3,2.10; 6,5.13), «cuidar de», «tratar médicamente», «curar» (nunca en el NT con el sentido de «servir», excepto Hch 17,25, «servir a la divinidad», de paganos; cf. Heb 3,5, *therapôn*), se usa en Mc cuando la curación o remedio no rebasa la esfera de la vida física. Cuando se trata de la comunicación de la vida divina (el Espíritu), se utiliza una de las acepciones de *sôzô* (5,34; 6,56; 10,52); *iaomai* aparece solamente en 5,29, como constatación de un efecto.

muchos, gr. *pollous*, «muchos»/«gran número»; por el contexto, es preferible no interpretar *pollous* en sentido restrictivo respecto a *pantas* de v. 32 («muchos, pero no todos»), sino en sentido inclusivo («a todos, que eran muchos»); cf. Mt 20,28; Jeremías, *polys*, *TWNT* VI 541, Lohmeyer 41, Taylor 199.

enfermedades, gr. *nosois*, «enfermedad/dolencia», única vez en Mc.

permítta, gr. *êphien*, impf. de *apbiô* (= *apbiêmi*) con aumento en el prefijo, cf. 11,16; Robertson 315,367, Moulton-Howard II 189.192.202.

que sabían quién era, gr. *boti êdeisan auton*; *boti* no es causal («porque»), sino que introduce el contenido de lo que intentan expresar los demonios, cf. 1,24; Robertson 1034. Para *laleô* + completiva con *boti*, cf. Heb 11,18.

sabían, gr. *êdeisan*, plpf. de *oïda* con valor de impf.; con acusativo de persona, «saber quién es alguien», conocer su identidad, cf. 1,24; Zorell s.v. 4; Bauer 1.

Muchos codd. prolongan la frase final: *auton ton Khriston einai*, «que él era el Mesías» o similares; se trata de explicitaciones añadidas por copistas (cf. Lc 4,41), Metzger, *Textual Commentary* 75.

CONTENIDO Y DIVISION

Según nuestro cómputo, el episodio se desarrolla el mismo día que el anterior, pero en tiempo distinto; según el cómputo judío, tiene lugar después una vez terminado el sábado («Caída la tarde, cuando se puso el sol»). En cuanto a la topografía, no se menciona la casa, la multitud se sitúa a la puerta, en el exterior. Cambian los personajes: en lugar de los cuatro seguidores aparecen los enfermos y endemoniados y la población de la ciudad.

Es la cuarta pericopa del ciclo y está parcialmente en paralelo temático con la segunda, donde se describía la expulsión del espíritu inmundo en la sinagoga y el ofrecimiento de un liderazgo mesiánico a Jesús (1,21b-28).

Como en el episodio anterior, pueden distinguirse tres breves secuencias:

1,32: Llevan enfermos y endemoniados a Jesús.

1,33: Expectación en la ciudad.

1,34: Jesús cura enfermos y expulsa demonios.

Al igual que en 1,29-31, la secuencia central (v. 33), estática, caracteriza una situación, que aparece enmarcada por dos actividades (1,32.34).

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. No se menciona el nombre de Jesús.
2. Doble precisión cronológica (v. 32): «caída la tarde», que marca la escasez o falta de luz (nota fil.), y «cuando se puso el sol», indicando el fin del precepto festivo.
3. «los que se encontraban mal», alusión a Ez 34,4 (nota fil.).
4. «estaba congregada» (v. 33), forma verbal de la misma raíz que «sinagoga» (cf. «congregarse»: 2,1; 4,1; 5,21; 6,30; 7,1).
5. La mención de «la puerta» enlaza esta perícopa con la anterior.

LECTURA

Llevan enfermos y endemoniados a Jesús

32a Caída la tarde, cuando se puso el sol, ...

Con una doble precisión se indica el momento en que acude gente a Jesús llevándole enfermos y endemoniados. En Mc, la expresión «caída la tarde», que marca la escasez o falta de luz, tiene siempre un matiz desfavorable: indica figuradamente que en la escena así encabezada va a reflejarse una incomprensión de la persona y misión de Jesús (nota fil.).

La segunda precisión («cuando se puso el sol») da un indicio de la incomprensión de que se trata: según el calendario judío, con la puesta del sol terminaba el sábado y daba comienzo el nuevo día¹; cesaba así la obligación del descanso festivo, que, según la interpretación de los letrados, prohibía, entre otras cosas, caminar más de lo establecido (unos 800 metros) y curar enfermos², prohibiciones que los maestros de la Ley interpretaban con gran rigor. La puesta del sol marcaba la frontera entre el tiempo sagrado y el profano³.

Las indicaciones temporales son, pues, complementarias: la primera señala la incomprensión; la segunda insinúa su fundamento, la fidelidad a las enseñanzas tradicionales.

32b ... le fueron llevando a todos los que se encontraban mal y a los endemoniados.

Como consecuencia de lo ocurrido en la sinagoga, se espera que

¹ Como Mt no sitúa la narración en sábado, omite la indicación de la puesta del sol (8,16). Para el doble dato cronológico, cf. Néirynck, *Duality in Mark* 46.

² Cf. Mc 3,2; Hch 1,12; Strack-B. I 615; II 454.

³ Cf. Strack-B. II 86. Acaba el día santo, consagrado a Dios; el hombre vuelve al mundo material, a lo profano, como se expresaba en la ceremonia de despedida del sábado y lo indicaban los tres toques de trompeta en el pórtico del sábado, en el templo.

Jesús dé solución a los problemas de tantos afligidos. Sin embargo, la precisión de la hora y la forma verbal que usa Mc («le fueron llevando/empezaron a llevarle») indican que los que llevan los enfermos a Jesús han estado aguardando a que termine el sábado; han esperado a la puesta del sol para no violar lo prescrito. La gente de Cafarnaún ha perdido la confianza en sus maestros (cf. 1,22 Lect.), pero sigue creyendo en su doctrina; para ellos, los principios de la institución conservan su validez; la enseñanza oficial sigue dominando.

De este modo, el sábado, tiempo sagrado y día de bendición (Gn 2,3), aparece de hecho como día de maldición que impide obtener la salud y la liberación: la enseñanza de los letrados lo ha convertido en impedimento para la vida. Por el contrario, para Jesús y los suyos no hay diferencia entre tiempo sagrado y profano; en casa de Simón, él ha remediado la situación de la suegra durante el sábado (1,31); en la casa, la necesidad de la persona pasaba por encima del sábado; en la ciudad, en cambio, el sábado está por encima del hombre y de su necesidad.

Aparecen de nuevo los colaboradores anónimos («le fueron llevando»; cf. 1,30b: «le hablaron de ella») que facilitan la labor de Jesús, dando por supuesta su voluntad liberadora. Como anteriormente en la casa de Simón y Andrés (1,30b), manifiestan su interés por el pueblo judío y su desgraciada situación. Esto confirma su pertenencia a ese pueblo⁴. Su interés no hace excepciones; todo aquel que está en mala situación es llevado a Jesús: comprenden la universalidad de su programa liberador. Han respetado la obligación legal, mientras no lo habían hecho en casa de Simón y Andrés: no fuerzan la manera de pensar de aquellos a los que ayudan.

Llevan a Jesús dos clases de gente: «los que se encontraban mal» y «los endemoniados». La primera expresión, utilizada en lugar de «los enfermos», alude a Ez 34,4 (contra los pastores de Israel): «No aliviáis a las (ovejas) que se encuentran mal», imagen de la indiferencia de los dirigentes ante el sufrimiento y la opresión del pueblo⁵.

⁴ Volverán a aparecer en 7,32 y 8,22b (*pherousin*); 10,13 (*prosepheron*).

⁵ Ez 34 se refiere a la opresión que sufre el pueblo (las ovejas) por parte de los dirigentes (los pastores). La introducción al pasaje (v. 2) denuncia enérgicamente el uso del poder en provecho propio. Se describen el despojo y el hambre del pueblo (v. 3: «Os coméis su enjundia, os vestís con su lana, matáis las más gordas, y las ovejas no las apacentáis») y, a continuación, la indiferencia de los dirigentes ante el sufrimiento (v.4: «no fortalecéis a las débiles ni dais alivio a las que se encuentran mal [LXX: *to kakós ebón ouk esômatopolésate*] ni vendáis a las heridas; no recogéis a las descarriadas») y el uso de la violencia («y maltratáis brutalmente a las fuertes»). Según el estilo del pasaje, la expresión «las que se encuentran mal» es metafórica

La segunda expresión, «los endemoniados», denota a los agitados por «espíritus»; como ha aparecido en el episodio de la sinagoga, se trata de fanáticos alienados por la ideología nacionalista y violenta, inaceptable para Dios («espíritus inmundos»). Sin embargo, el hecho de que puedan ser llevados a Jesús muestra que son conocidos como endemoniados; es decir, «endemoniado» es aquel poseído por un espíritu inmundo que manifiesta habitualmente su actitud violenta y es conocido por ella (nota fil.).

Estas dos categorías sintetizan los modos principales de opresión: la social y la ideológica. Como preparación al reinado de Dios, el programa de Jesús incluye las dos liberaciones.

Expectación en la ciudad

33 La ciudad entera estaba congregada a la puerta.

En el centro de la perícopa, entre la actividad de los intermediarios (1,32) y la de Jesús (1,34), se intercala esta frase, que describe la actitud de la población respecto a Jesús.

«La ciudad entera» denota la masa del pueblo⁶. Esta no se interesa por los que sufren ni por los endemoniados: no colabora en la obra de Jesús. En cambio, su interés por él es extraordinario: no sólo acude, sino que se mantiene agolpada a la puerta, lo más cerca posible de Jesús, mostrando con ello su adhesión y su expectación. La popularidad de Jesús en Cafarnaún ha llegado a su colmo.

Con la mención de «la puerta», que alude a la casa de Simón y Andrés, donde Jesús se encontraba en el episodio anterior, indica Mc el motivo del entusiasmo popular. El público de la sinagoga había quedado desconcertado por no comprender el propósito y el programa de Jesús: éste, por una parte, había mostrado su autoridad, pero, por otra, había rechazado la propuesta mesiánica del poseído. Ahora, que lo ven alojado en la casa que representa a los círculos reformistas violentos, creen comprender la actitud y el programa de Jesús: es un líder que, usando la fuerza, pretende reformar las instituciones. A este programa dan su completa adhesión.

La expectativa de la gente de la ciudad está definida además por

⁶ Indica el mal estado y el sufrimiento de los oprimidos. Entre las imágenes usadas por Ezequiel, la de la enfermedad era la más adaptada al pasaje de Mc. Nótese la insistencia de Ez 34,6ss en la expresión «mis ovejas» en boca de Dios, en particular v. 10: «Me voy a enfrentar con los pastores; les reclamaré mis ovejas, los quitaré de pastores de mis ovejas para que dejen de pastorearse a sí mismos los pastores; libraré a las ovejas de sus fauces, para que no sean su botín».

⁷ Cf. Hch 16,19s, donde «la ciudad» no incluye a «los jefes»; *ibid.* 14,4-5; 17,5-9; 21,27-36.

el verbo que usa Mc para describir su afluencia: «estaba congregada». En griego, este verbo está relacionado con la palabra «sinagoga/congregación» (nota fil.), y con él indica Mc la mentalidad y el propósito de la multitud: los que, reconociendo la autoridad de Jesús, la niegan a la sinagoga oficial, quieren constituir una sinagoga reformada en torno a él.

Pero Jesús no sale, no toma contacto con sus fervientes partidarios: esto indica que los motivos del entusiasmo son inaceptables para él.

El propósito de la gente de Cafarnaún sintetiza los datos recabados hasta ahora. Por un lado, en la sinagoga la gente se había puesto de parte de Jesús, reconociendo su autoridad, mientras perdían la fe en sus letrados (1,22 Lect.). Por otro, han respetado el precepto del sábadó (1,32), es decir, siguen sujetos a la Ley. No han cambiado de valores, sólo de líder. Para ellos, Jesús viene a denunciar los abusos de la institución y a enfrentarse con ella, pero sin poner en cuestión la validez de sus principios. Esperan que se erija en líder reformista; no han comprendido que el reinado de Dios representa una alternativa radical. Aparece el fracaso de Jesús en Cafarnaún: la gente no pone en cuestión los viejos valores; al contrario, al atribuir a Jesús la ideología y actitud de Simón y su círculo, los habitantes de Cafarnaún creen que el programa de Jesús los mantiene vigentes.

Curación de enfermos y expulsión de demonios

34 *Curó a muchos que se encontraban mal con diversas enfermedades y expulsó muchos demonios; y a los demonios no les permitía decir que sabían quién era.*

Por primera vez aparece Jesús curando a una multitud de enfermos. La diferencia entre los «todos» que le llevan y los «muchos» que cura no significa que Jesús haga una selección, solamente subraya el gran número de los curados y liberados (nota fil.). Mc describe así la situación de la ciudad: en ella abundan la opresión social y el fanatismo religioso-político.

Jesús cura y libera sin poner condiciones. «Curar» equivale a procurar un remedio en el ámbito de la vida física (nota fil.). No incluye una solución radical, la alternativa del Reino, la salvación definitiva, sino un alivio de la situación sin salir del sistema, una restitución de libertad. Aunque aún no sea posible el Reino, debido a la falta de ruptura con los valores injustos de la institución, Jesús no se desentiende del dolor de los hombres. No describe Mc cómo cura Jesús, centra su interés en el acto y en su resultado.

«Encontrarse mal» incluye todo lo que aminora la vida o conduce a la muerte. Jesús elimina toda clase de impedimentos, tanto de origen social como de origen físico, a la plenitud y el bienestar del hombre. De ahí la precisión de Mc: «de diversas/variadas enfermedades». Muestra con ello que las enfermedades y alienaciones no proceden de Dios ni son voluntad suya, sino contrarias a su designio; el reinado de Dios es una fuerza que tiende a restituir a todo hombre su integridad y a eliminar su infelicidad⁷.

Los endemoniados buscan tentar a Jesús, como lo había hecho el poseído de la sinagoga. La frase «no les permitía» indica que todo el tiempo que duran las expulsiones hay una tentativa constante por parte de los endemoniados, que representan la parte más fanática de los adictos a los principios de la institución judía. Su número muestra que está muy viva la expectativa popular de que Jesús se haga líder de masas. Como en el caso del poseído (1,25), Jesús les prohíbe hablar y los expulsa; sigue rechazando el mesianismo nacionalista.

La alusión al episodio de la sinagoga es clara⁸: los demonios intentan decir lo mismo que había dicho el espíritu inmundo: «¿Sé quién eres tú?» (cf. 1,24). Intentan, por tanto, identificar a Jesús con «el Consagrado por Dios», el mesías de la expectativa popular y de la doctrina oficial. Jesús no permite que su identidad de Mesías sea mal interpretada ni acepta el papel que intentan atribuirle, aunque, si lo aceptase, arrastraría a la población de Cafarnaún.

La actividad de Jesús en Cafarnaún ha terminado en un fracaso. La masa del pueblo está con él, pero no entiende el reino de Dios como una alternativa.

⁷ Cf. Gnilka I 87.

⁸ Gnilka *ibid*.

V. Mc 1,35-38: *Reacción de Simón y sus compañeros.
Intento de hacer de Jesús el líder reformador.*

³⁵De mañana, muy oscuro, se levantó y salió; se marchó a despoblado y allí se puso a orar.

³⁶Echó tras él Simón, y los que estaban con él.

³⁷Lo encontraron y le dijeron:

—¡Todo el mundo te busca!

³⁸El les respondió:

—Vámonos a otra parte, a las poblaciones cercanas, a predicar también allí, pues para eso he salido.

NOTAS FILOLOGICAS

35 *De mañana*, gr. *prôti* (1,35; 11,20; 13,35; 15,1; 16,2); en 13,35 designa el último cuarto de la noche (de las 3 a las 6 de la mañana).

muy oscuro: el gr. *ennykba* es el plural neutro adverbial de *ennykbos*, «nocturno»; *enn. lian*, «muy de noche/muy oscuro», cf. Jn 20,1: *prôti skotias eti ousês*.

se levantó, la construcción *anastas* o *egertheis*+verbo de movimiento (1,35; 2,14; 7,24; 10,1) es común en hebr. y aram., cf. Moulton-Howard II 453; no es, sin embargo, exclusivamente semítica, cf. Lagrange 193, Taylor 202.

despoblado, gr. *erêmos topos*, no propiamente un desierto, sino un lugar solitario y retirado (1,35; 1,45 [plural]; 6,31.32; cf. 6,35); cf. Taylor 202, Pesch I 234. Sin embargo, el adjetivo *erêmos* establece una relación con «el desierto» de 1,12-13.

se puso a orar, gr. *proseukheto* (cf. 6,46; 11,24.25; 12,40; 13,18; 14,32.35.38.39), impf. sucesivo, cf. Mateos, «El imperfecto sucesivo» 83.

36 *Echó tras él*: el gr. *katadiôkô* significa «perseguir/acosar» a un animal o enemigo para atraparlo; este último sentido es el más frecuente en los LXX (Gn 14,14s; 35,5; Dt 1,44; Jos 7,5; 8,16.17.24, etc.; de la persecución del faraón para impedir el éxodo de Israel, Éx 14,4.8.9.13; Dt 11,4; Jos 24,6). No implica necesariamente hostilidad (cf. Jos 2,5.7; Eclo 27,17). Zorell, s.v., «investigo ac quaero»; Bauer, «nachlaufen, eilends nachfolgen»; esp. «ir tras alguien», «seguirle la pista», cf. Moulton-Howard II 316; en aor. incoat. (*katediôxen*), «echar tras alguien»; cf. Mateos, *El Aspecto* § 237.

los que estaban con él, gr. *hoi mei' autou*; cf. 2,25, de los incondicionales de David; en 3,14, *hina ôsin mei' autou*, «para que estuvieran con él» como incondicionales.

nales suyos será la primera finalidad de la convocación de los Doce. Aquí, «los que estaban con Simón» son incondicionales de éste. Cf. también 4,36 y 5,18.

37 *le dijeron*, gr. *legousin autô*, pres. hist.

Todo el mundo, gr. *pantes*, «todos».

te busca: el gr. *zêteô*, «buscar», «pedir», supone siempre en Mc una intención equivocada o mala; cf. 3,32; 8,11s; 16,6. En los demás textos tiene por sujeto a los dirigentes o a Judas, que buscan dar muerte a Jesús: 11,18; 12,12; 14,1.11.55. El verbo tiene, pues, una connotación negativa; cf. Pesch I 236. A pesar de estos datos, Schlarb, «Die Suche nach dem Messias», opina que Mc usa este verbo para describir la verdadera concepción del Mesías.

38 *les respondió*, gr. *legei autois*, pres. hist.

a otra parte, gr. *allakbou*, clás., «en otra parte»; helen., «a otra parte».

cercanas, gr. *ekbomenas* (cf. Lc 13,33; Hch 20,15; 21,26), partic. de *ekbomai* (voz media de *ekbô*), «agarrarse, aferrarse, adherirse, apegarse»; con referencia a lugar, «estar al lado/cerca»; Bauer, *ekbô* III 2.

poblaciones, gr. *kômopoleis*, núcleos de población que no llegan a la categoría de ciudades (*poleis*), pero que son más importantes que las aldeas (*kômat*). Bauer propone: «lugar de mercado». El término no se encuentra en los LXX, pero sí en Estrabón y en Josefo, cf. Taylor 203.

CONTENIDO Y DIVISION

En relación con el episodio anterior (1,32-34), éste acontece a la mañana siguiente, fuera de la ciudad y con personajes distintos: han desaparecido los enfermos y endemoniados y «la ciudad entera», y entran de nuevo en escena los seguidores de Jesús. El estilo es también diverso: de la narración en tercera persona se pasa al diálogo. La repetición del verbo «salir» (v. 35: *exélthên*; v. 38: *exélthôn*) marca el ámbito de la perícopa.

Este episodio hace culminar la serie de los cinco que constituyen el primer ciclo de la primera sección. En dos perícopas anteriores han aparecido los seguidores de Jesús: en la llamada (1,16-21a) y en el intento de Jesús de hacer renunciar a Simón a su reformismo violento (1,29-31). Con estas perícopas han alternado otras que describían la actividad de Jesús con el Israel integrado en la institución religiosa (1,21b-28) y el efecto de esa actividad en la gente, que, atribuyéndole el espíritu que domina en la casa de Simón, expresa el deseo de hacer de Jesús un líder reformista (1,32-34). En esta perícopa, la final del ciclo, se completa la caracterización del grupo de seguidores y aparece el fracaso del intento de Jesús: sus seguidores, liderados por Simón, piden a Jesús que, cediendo al deseo de la población, acepte la popularidad y asuma ese liderazgo. Jesús rechaza la propuesta y los invita a ir con él, que va a continuar su labor en Galilea.

Se distinguen tres breves secuencias:

1,35: Salida y oración de Jesús.

1,36a: Búsqueda.

1,36b-38: Encuentro y diálogo.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. No se menciona el nombre de Jesús.
2. Mención de la «oscuridad-noche» (v. 35, cf. 1,32: «caída la tarde»).

3. El «despoblado» (v. 35, cf. 1,45; 6,31.32.35) alude al «desierto» adonde Jesús había ido impulsado por el Espíritu (1,12-13) (nota fil.).

4. «estar con él» (v. 36) se dirá de los incondicionales de David (2,25), de los Doce respecto a Jesús (3,14), etc. (nota fil.).

5. Presentes históricos en el diálogo de Simón y sus acompañantes con Jesús (v. 37: «le dijeron», lit.: «le dicen»; v. 38: «les respondió», lit.: «les responde»).

LECTURA

Salida y oración de Jesús

35 De mañana, muy oscuro, se levantó y salió; se marchó a despoblado y allí se puso a orar.

Se encuentra de nuevo (cf. 1,32) una doble indicación temporal, que precisa el momento en que Jesús se levanta y sale. Como en el caso anterior, la segunda indicación, enfática («muy oscuro/muy de noche») insiste en la falta de luz indicada en el episodio anterior (1,32: «caída la tarde»). Como aquél, este episodio va a desarrollarse bajo el signo de la incompreensión¹.

La salida tan temprana de Jesús es una especie de huida para poder continuar su misión (cf. v. 38) sin quedar aprisionado en Cafarnaún por el propósito de la gente y evitar el entusiasmo popular que pretende hacerlo líder religioso-político.

Jesús se aleja. El despoblado o lugar desierto contrasta con la ciudad, lugar poblado, sociedad humana; el alejamiento de Jesús no implica, pues, solamente distancia («se marchó»), sino diferencia cualitativa («a despoblado»). Este lugar alude al «desierto» adonde había ido Jesús impulsado por el Espíritu (1,12s) y que significaba su ruptura con los valores de la sociedad judía, el lugar de su éxodo². La localización «en despoblado» continúa la actitud de rechazo a la expectativa de la población, manifestada por Jesús en el episodio anterior al no salir de la casa para responder a ella.

En la frase siguiente, el adverbio «allí», en posición inicial enfática («allí se puso a orar») subraya el contraste con la ciudad de donde

¹ También el verbo *katallóbō*, usado por Mc para indicar la ansiosa busca de Jesús (nota fil.), señala una conducta inaceptable y no iluminada, Gnillka I 88.

² Así como «el monte» representa en Mc la esfera divina en contacto con la historia (3,13), el «lugar desierto» o «despoblado» se refiere a la esfera humana. Es el lugar figurado de los que actúan movidos por el Espíritu (cf. 1,12s), el ámbito del éxodo, y representa la actitud interior de ruptura con los valores de la sociedad; cf. Kirschschräger, «Jesu Gebetsverhalten als Paradigma» en Mk 1,34-303-310; Mateu-Camacho, *Evangelios, figuras y símbolos* 60-62.

ha salido, en la que están vigentes los principios de la institución judía. Jesús ora desde el ámbito de su propia ruptura.

Como en los demás evangelistas, «orar» significa en Mc pedir algo a Dios³. No va Jesús a un lugar desierto para buscar la unión con el Padre ni para recabar su fuerza; unión y fuerza están dadas y continuamente activas en él con la presencia del Espíritu. Tampoco ora para tomar conciencia de su misión, que era ya plena cuando hizo su compromiso en el Jordán (1,9-11), ni con objeto de tomar una decisión para el inmediato futuro, pues sale de la ciudad con una intención precisa: ir a otras partes a proclamar el mensaje (v. 38: «para eso he salido»).

Para determinar el sentido de la oración de Jesús, el texto ofrece los siguientes datos. En primer lugar, la huida de Jesús relaciona su oración con la explosión de popularidad de la tarde anterior (1,33: «la ciudad entera estaba congregada a la puerta»), como va a explicitarse a continuación (v. 37: «¡Todo el mundo te busca!»); pero el entusiasmo popular se ha debido a la atribución a Jesús de un proyecto de reforma violenta, identificando su actitud con la de Simón y su círculo. En segundo lugar, el tema de la petición está indicado por la determinación anterior: «muy oscuro», figura de la incompreensión que sufre Simón y, por contagio, la gente de Cafarnaún, que quiere hacer de él el líder reformista. Jesús ora desde su rechazo de esos planteamientos («a despoblado»).

Pide a Dios, por tanto, que los que él ha llamado renuncien a los valores e ideales de la institución judía y comprendan que él no pretende establecer un poder enfrentado al existente para derrocarlo por la fuerza, sino, mediante su entrega personal (1,9), fundar una sociedad nueva («el reino de Dios»).

El éxito de su misión está en peligro. Sus seguidores no renuncian a la ideología tradicional del judaísmo, sino que pretenden que Jesús la adopte. El poseído de la sinagoga quería que Jesús pusiera su carisma al servicio de la institución judía; sus seguidores y, por influjo de ellos, la gente de Cafarnaún, esperan de él una reforma de la institución. Siempre la tentación del poder. Jesús, por tanto, pide al Padre que su obra no fracase, que sus seguidores y la gente rompan con los principios e ideales del pasado y se efectúe la liberación. La oración de Jesús es expresión de su amor por el Israel que ha llamado y por el pueblo en general.

³ Esta característica de Simón se constata a lo largo del evangelio; tiende a erigirse en representante del grupo de discípulos (cf. 8,29; 9,5; 10,28), y los demás se dejarán arrastrar por él (14,29-31).

Búsqueda

36a Echó tras él Simón, y los que estaban con él.

Simón toma la iniciativa y arrastra a los demás, haciéndose centro y líder del grupo⁴, de cuyos miembros ya no se citan los nombres. La personalidad de Simón los domina; su postura político-religiosa, la del reformista violento (1,30 Lect.), ha sido aceptada por los demás.

No se precisa el número de los que acompañan a Simón. En realidad, las dos parejas de hermanos llamadas por Jesús (1,16-21a; cf. 1,29) no eran más que el paradigma de la llamada de Israel. La imprecisión deja abierto el número de los componentes del grupo.

El verbo griego utilizado por Mc y traducido por «echar tras» es el que se usa para denotar el acoso de una pieza de caza o la persecución de un enemigo; pone de relieve la intensidad de la búsqueda y la importancia del motivo que la guía. En Ex 14,4.8, etc., se emplea para indicar la persecución guerrera del faraón al pueblo judío con objeto de impedir su éxodo. Es posible que esta idea esté reflejada en el texto de Mc: van a buscar a Jesús, situado en el lugar del éxodo («despoblado/desierto»), para impedir que lo continúe, para que renuncie a su plan y se integre en la sociedad judía.

Ha fracasado la obra de Jesús con Simón, figurada en la curación de la suegra. Pero, además, la expresión «estar con alguno» es en este evangelio un término técnico y designa a los incondicionales de alguna persona (nota fil.). Ante la ocasión que brinda la popularidad alcanzada en Cafarnaún, Simón ha ganado a sus compañeros para su ideal reformista. Los que habían empezado a seguir a Jesús (1,17.20) se han hecho incondicionales de Simón.

Encuentro y diálogo

36b-37 Lo encontraron y le dijeron: «¡Todo el mundo te busca!»

La forma plural «lo encontraron» indica que el interés de Simón es ahora también el de sus compañeros. Si la iniciativa ha sido de uno, el resultado pertenece a todos, que la han secundado plenamente. Hablan al unísono («y le dijeron»), mostrando que tienen la misma intención, reflejo de la misma mentalidad.

Las palabras «todo el mundo te busca» se refieren a la población de Cafarnaún (1,33: «la ciudad entera»), que se había congregado ante la puerta de la casa la tarde anterior. Al buscar ahora a Jesús, su

⁴ En este evangelio, Jesús ora solamente en tres ocasiones: 1,35; 6,46, después del primer episodio de los panes; 14,32ss, en Getsemaní.

intención no puede ser otra que la de retenerlo en la ciudad con el propósito que se manifestó allí: el de hacer de él su líder. De hecho, el verbo «buscar» tiene siempre en Mc una connotación negativa (nota fil.).

Simón y sus compañeros comparten y secundan el deseo de la gente haciéndose sus portavoces y atribuyéndose el papel de intermediarios entre los entusiastas y Jesús. Se han creído obligados a buscarlo para transmitirle el anhelo general y hacer que se quede en Cafarnaún. Quieren sacar partido de la popularidad que la idea reformista ha provocado. No pueden entender que Jesús desaproveche la ocasión cuando los tiene a todos en su favor.

Sin preámbulo ni tratamiento (Señor, maestro), se dirigen a él casi en tono de reproche, pero no hablan en nombre propio, sino escudándose en el deseo de la gente. Pretenden que Jesús empiece en Cafarnaún su enfrentamiento con la institución. Es de nuevo la tentación, el ofrecimiento del poder popular, que explicita la tentación del desierto (1,12s) y continúa la de la sinagoga (1,23s) y la de los demonios de Cafarnaún (1,34)⁵.

El designio del grupo de seguidores y, en consecuencia, de la gente de la ciudad, es la negación misma del compromiso de Jesús, e impide además la difusión del mensaje. Simón y sus compañeros no comprenden que la misión de Jesús, en la que ellos deben colaborar (1,17), es diferente: no está centrada en la lucha con la institución judía, sino en la creación de una alternativa a ella.

Hay que notar que, en griego, el verbo «le dijeron» está en presente: «le dicen». Puede deducirse que la situación es parecida en tiempo de Mc: siguiendo la línea de Simón (Pedro), el sector de la comunidad procedente del judaísmo sigue alentando el ideal reformista y buscando una popularidad que sirva de base a la reforma de las instituciones.

38 *El les respondió: «Vámonos a otra parte, a las poblaciones cercanas, a predicar también allí, pues para eso he salido».*

En el texto griego, el verbo que introduce la respuesta de Jesús está también en presente (lit.: «les dice/les responde»), mostrando que el dicho que sigue tiene validez en la circunstancia posterior.

De hecho, al deseo de que vuelva a Cafarnaún opone Jesús su decisión de continuar su itinerario, indicando con ello su rechazo de todo lo que implicaba la búsqueda. No va a establecerse en Cafarnaún

⁵ Es la idea que Pedro manifestará claramente en 8,32 y que le valdrá por parte de Jesús el apelativo de «Satanás», el tentador (8,33).

ni a ceder a la tentación de poder. A los que lo buscaban los invita a irse con él («Vámonos a otra parte»), lo que implica renunciar a su propósito, y les indica la finalidad que se propone («a predicar/proclamar también allí»), recordándoles el objetivo principal de su misión, el anuncio de la buena noticia (1,14s).

«Las poblaciones» en que Jesús tiene intención de proclamar la buena noticia son centros rurales de cierta importancia, posiblemente lugares de mercado (nota fil.) donde se concentra la gente de las aldeas. La labor no ha de limitarse a Cafarnaún, la capital (1,33: «la ciudad»); la buena noticia es para todos, hasta los más alejados. En esos lugares, su fama lo ha precedido (1,28: «por todas partes»).

La expresión «también allí» se refiere a lo hecho en Cafarnaún; esto demuestra que «enseñar» (1,21b.22) es un modo particular de «proclamar» la buena noticia del Reino (cf. 1,14s) y aclara el contenido de la enseñanza de Jesús.

Sigue asociando a su labor a los que había llamado («Vámonos»); renueva así la invitación hecha en 1,17 («Veníos detrás de mí»).

Jesús había salido para continuar su labor, escapando del ambiente de Cafarnaún. El texto da por supuesto que Simón y sus compañeros se van con él; no se dice, sin embargo, que comprendan o acepten su decisión. De hecho, el texto siguiente usa el singular, referido a Jesús, sin señalar la presencia de los discípulos en la misión por Galilea (1,39ss)⁶.

Esta perícopa, con la que culmina el primer ciclo, termina la caracterización del grupo israelita llamado por Jesús y muestra claramente su incompreensión. El espíritu nacionalista que se esbozaba en la escena de la pesca (1,16 Lect.), se completa con el reformismo violento propio de Simón (1,29-31), que arrastra a sus compañeros y se contagia a la gente de Cafarnaún después de comparar a Jesús con sus letrados. Los seguidores interpretan en categorías judías el reino de Dios proclamado por Jesús (1,14s), con cuya esperanza lo habían seguido sin vacilar (1,18.20). Los que debían haber colaborado con él, se unen, bajo el liderazgo de Simón, en contra de su plan.

Aparece en estos episodios la enorme dificultad que experimentan tanto los primeros seguidores de Jesús como el resto de la gente para cambiar de categorías. Para todos ellos, lo fácil de comprender, lo

⁶ En Mc, el uso diferenciado del singular (referido a Jesús) y el del plural (que incluye a los discípulos) es significativo. Como se verá más adelante, el empleo de uno u otro depende del grado de aceptación o de participación voluntaria que tengan los discípulos en la acción que se narra. Para Mc no es importante la presencia física, sino aquella que manifiesta la armonía entre Jesús y el grupo.

inmediato, lo necesario, es la reforma de las instituciones, de cuya opresión eran o han llegado a ser conscientes, pero no les cabe en la cabeza que todas ellas son cosa del pasado y que Jesús propone una novedad radical. De ahí el éxito de Simón, el reformista. El liderazgo que Jesús no acepta está presente en Simón.

Desde la liberación del poseído en la sinagoga (1,25) no ha vuelto a aparecer en el relato el nombre de Jesús. El hecho podría ser una indicación del progresivo fracaso de su actividad que el texto va narrando⁷.

⁷ Tampoco aparece en la perícopa siguiente, la del leproso, en la que Jesús acaba siendo marginado por la sociedad judía. En cambio, aparecerá dos veces en la perícopa del paralítico, figura de la humanidad pagana, introduciendo las dos acciones de Jesús: el perdón del pasado pecador y la infusión de vida (2,5.8).

EPISODIO CENTRAL DE LA SECCION

Mc 1,39-45: *Predicación en toda Galilea.*

La marginación: el leproso

(Mt 8,2-4; Lc 5,12-16)

³⁹Fue predicando por las sinagogas de ellos, por toda Galilea, y expulsando los demonios.

⁴⁰Acudió a él un leproso y le suplicó de rodillas:

—Si quieres, puedes limpiarme.

⁴¹Conmovido, extendió la mano y lo tocó diciendo:

—Quiero, queda limpio.

⁴²Al momento se le quitó la lepra y quedó limpio.

⁴³Le regañó y lo sacó fuera en seguida ⁴⁴diciéndole:

—¡Mira, no le digas nada a nadie! En cambio, ve a que te examine el sacerdote y ofrece por tu purificación lo que prescribió Moisés como prueba contra ellos.

⁴⁵El, cuando salió, se puso a proclamar y a divulgar el mensaje a más y mejor; en consecuencia, [Jesús] no podía ya entrar manifestamente en ninguna ciudad; se quedaba fuera, en despoblado, pero acudían a él de todas partes.

NOTAS FILOLOGICAS

39 *Fue*: en lugar de *êliben*, muchos codd. leen *ên*, formando un impf. perifrástico con el part. *kêryssôn*; véase Metzger, *Textual Commentary* 75s.

por, gr. *eis*, que depende al mismo tiempo de *êliben* (ir a las sinagogas) y de *kêryssôn* (predicar en las sinagogas); Robertson 593. Para *synagôgê* con el posesivo, cf. 1,23.

40 *de rodillas*: *gomypetêô* (no en LXX), sólo aquí y en 10,17, donde no va acompañado de un verbo de súplica. Cuando se trata de súplica ardiente (5,22; 7,25) se usa «echarse/postrarse a sus pies». Al contrario que las otras fórmulas, *gomypetêô* no denota la presencia de otra persona; es verbo tardío (Polibio, Cornutus) y no aparece en los LXX; véase Taylor 206s. Algunos buenos codd. omiten este participio, pero el uso de verbos paralelos en Mt 8,2 y Lc 5,12 inclina la balanza a favor de la autenticidad de la variante; cf. Metzger 76.

puedes, gr. *dynasai*, por *dynê*.
limpiarme, gr. *me katharisai*, LexRes, aor. efectivo.

41 *Conmovido*, gr. *splogkbnistheis*, usado en el NT sólo de Jesús (Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Mc 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Lc 7,13) y del Padre, en parábolas que se refieren a él (Mt 18,27; Lc 15,20; cf. 1,78). Se emplea en los LXX (2 Mac 6,8) como equivalente de *spiangkbnêuô*; Taylor 207. Responde al hebr. *ryh* (Ex 33,19), que, en forma adjetival, es definitorio de Dios (Ex 34,6; Dt 4,31; Jl 2,13; Jon 4,2; Sal 78,38; 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 145,8; Neh 9,17,31; 1 Cr 39,9; cf. Lc 10,33). *splogkbn* y sus derivados han sustituido en la literatura intertestamentaria (Testam. XII Patr.) a *olk-tirmoi*, *olkteirô*, *olketirmôn* de los LXX, y constituye una nueva traducción del hebr. *ruhamim*, *riham*, *rahum*. Este uso lo continúa el NT, cf. Köster, *TWNT* VII 552ss.

Los mejores y más numerosos codd. apoyan esta lectura. El cod. D, Efrén y algunos codd. de la Itala leen *orgistheis*, «airado», cf. Elliott, *Essays* 164. Pesch y otros estiman que esta última es la lectura original, cambiada por escrúpulos del copista, sin explicar por qué respetó *mei' orgês* (3,5) y *êganaktêsen* (10,14). Haenchen, *Weg* 96, adopta *splogkbnistheis*, cf. Taylor 207s. Para el posible origen de la lectura *orgistheis*, cf. Metzger, *Textual Comm.* 76s. Se la ha querido apoyar con el significado de *embrimê-vamenos* (véase más adelante), pero en este momento de la escena no aparece motivo para la ira, cf. Swete 29.

[*lo*] *tocó*, gr. *bêpsato* (1,41; 3,10; 5,27.28.30.31; 6,56; 7,33; 8,22; 10,13); en tema de presente, *baptomai* denota un contacto prolongado; en tema de aoristo (puntual), «tocar»; cf. Bauer, s.v. 2b.

42 *se le quitó*, gr. *apêliben ap' autou*, «se marchó de él».

43 *Le regañó*: el gr. *embrimâomai* significa «bufar, resoplar» (desde Esquilo), a menudo como muestra de cólera, censura o desagrado, cf. Taylor 208. Aparece cinco veces en el NT: Mt 9,30; Mc 1,43; 14,4; Jn 11,33.38. Con referencia a persona tiene el sentido genérico de «frenar, reprimir» una acción o hecho considerado inconveniente (Mt 9,30; cf. Dn 11,30 LXX, de la represión por las armas). En contexto puede equivaler a «reñir, regañar, reprender» (Mc 1,43; 14,5) o, si la forma tiene valor medio reflexivo, «reprimirse, contenerse» con referencia a un sentimiento o emoción (Jn 11,33.38). En este pasaje, el aor. *embrimêsamenos* es complejo.

lo sacó fuera, gr. *exebalen auton*. Para la gama de significados de *ekballô*, véase 1,12. No se indica el lugar de donde Jesús lo saca, aunque en el trasfondo están «las sinagogas de ellos» (1,39), la institución religiosa; se trata de un «sacar» figurado, es decir, de hacerle abandonar la creencia en la justicia de la marginación impuesta por la sinagoga.

44 *dicéndole*, gr. *kai legei autô*, pres. hist. La repetición del complemento de persona muestra que esta oración es coordinada modal respecto a la anterior, *exebalen auton*, indicando el modo como Jesús «lo saca»; cf. 3,14-15; 4,39; 5,19; 5,24b; 6,7; 10,21. Véase Urbán, «La coordinada modal» 193-208.

nada a nadie, gr. *mêden mêden*, doble negación, que en griego como en español (al contrario que en latín) no se neutraliza.

a que te examine el sacerdote, gr. *deixon seauton tô hieret*, «muéstrate a ti mismo al sacerdote», aludiendo al examen médico (*seauton*, enfático, indica que no es un mero presentarse) a que era sometido el que se decía curado de la lepra; cf. Strack-B. IV 758s c.

prescribió, gr. *prosetaxen*, de *prostassô*; cf. *epitassô*, «ordenar, dar órdenes» (1,27; 6,21.39; 9,25), *diastellomai* (5,43; 7,36 bis; 8,15; 9,9), *entellomai* (10,3; 13,34).

como prueba contru ellos, gr. *eis martyriôn autois*, tres veces en Mc (1,44; 6,11;

13,9). *martyrion* no significa «testimonio» (*martyria*, cf. 14,55.56.59), sino «prueba», testifical o no, véase Hartman, *Testimonium* 54, Mateos, *Marcos* 13 § 316. En los otros dos casos (6,11; 13,9), la preposición *eis* tiene sentido de hostilidad: «[prueba] contra». Por otra parte, las ceremonias legales no son prueba contra el sacerdote, único sujeto mencionado (excluido por la determinación singular *tô hieriei*, contra el plural *autois*), sino contra un destinatario plural. La dificultad se resuelve al comprobar que, dado el contexto legal, existe una alusión a Dt 31,26, donde la prueba es contra el pueblo (véase Lect.); por ello, la coma antes de *eis* debe ser suprimida (con WH, Bover, BibJer).

45a *de* indica el cambio de sujeto, Robertson 1186.

cuando salió, gr. *exelthôn*, en correspondencia con *exebalen auton* (v. 43), indica que el propósito de Jesús se ha cumplido. Para el antes leproso como sujeto de *exelthôn*, cf. Swetnam, «Some Remarks» 245-249.

se puso a proclamar, gr. *êrxato kêryssein*, perífrasis incoativa (unas 26 veces en Mc); cf. Moulton-Howard II 455.

divulgar, gr. *diaphêmizein* (Mt 9,31; 28,15), verbo tardío, Taylor 210.

a más y mejor, gr. *polla*, adverbial, intensivo (cf. Zorell, *polys* I B 2; Bauer 2.b.ß), traducido por una locución idiomática.

el mensaje, gr. *ton logon*, «la palabra/discurso», el mensaje que Jesús le ha transmitido con la curación y que ha comprendido por su encargo de presentarse al sacerdote; cf. 2,2: *elalei autois ton logon*, «les exponía el mensaje» (4,34; 8,32).

45b *Jesús*, gr. *auton*, que, para evitar la ambigüedad, se traduce explicitando el cambio de sujeto. Una ambigüedad semejante aparece en 2,15, donde «su casa» puede ser la de Jesús o la de Leví. En ambos casos puede ser pretendida, para indicar que el ex leproso y Jesús, que rechazan la Ley de la marginación, comparten la misma situación.

se quedaba, gr. *ên*, que, por estar en oposición a *mêketi dynasthai etselthein*, «ya no podía entrar», no significa simplemente «estaba», sino «se quedaba».

en despoblado, gr. *ep' êrêmois topoïs*, «en lugares desiertos», plural en conexión con las diferentes ciudades (cf. 1,35).

acudían a él, gr. *êrkebonto pros auton*, en paralelo con *erkebetai pros auton* con sujeto el leproso (v. 40).

DELIMITACION, CONTENIDO Y DIVISION

Este episodio queda separado del anterior en primer lugar por su diferente localización y temática. Aquél se desarrollaba en un despoblado, en los alrededores de Cafarnaún; ahora Jesús continúa su actividad itinerante por Galilea, compendiada en 1,14 y cuya primera etapa ha sido Cafarnaún: predica en las sinagogas, es decir, va de pueblo en pueblo y propone el mensaje del Reino en las reuniones oficiales.

Cambian también los personajes, pues desaparece el grupo de seguidores, mientras aparece el leproso (v. 40) y, más tarde, la gente que acude a Jesús (v. 45b). La mención de la actividad itinerante al principio y al final (vv. 39.45b) delimita el episodio.

Esta perícopa constituye el centro de la primera sección (1,16-3,12). Por una parte, se menciona por tercera y última vez la proclamación de Jesús, iniciada en 1,14a, perícopa-bisagra (cf. 1,38), y se abre la ejercida por otros (1,45a), que se explicitará en 3,13-19, segunda perícopa-bisagra, como objeto de la convocación de los Doce (3,14).

El episodio muestra que la experiencia de la incompreensión de sus seguidores

y de la gente, al mismo tiempo que de la marginación existente, origina un cambio de táctica en la actividad de Jesús: hasta el momento no había mostrado más que en privado (1,31) su actitud ante la casuística de la Ley; ahora va a ponerse abiertamente en contra de la discriminación que ésta consagra. Con esto empieza a exponer la novedad del Reino, frente a la interpretación reformista a que ha dado pie su primera actividad. Este cambio señala la transición del primer ciclo de la sección (1,16-38) al segundo (2,1-3,12), donde Jesús va a proponer el mensaje del Reino en toda su radicalidad.

En la noticia de la predicación de Jesús se intercala la petición de un leproso a quien Jesús toca y cura, violando la Ley de Moisés. Pero no le basta a Jesús con eliminar la causa externa de la marginación (liberación exterior), quiere que el individuo tome conciencia de la injusticia de que ha sido objeto (liberación interior); para ello le pone ante los ojos las duras condiciones que le impone la institución religiosa para readmitirlo y cómo, al someterse a su juicio, quedará siempre a merced de ella y amenazado de una nueva marginación.

La publicación por el antes leproso de la acción y actitud de Jesús margina a éste de las ciudades, donde prevalece la doctrina de la institución. Sin embargo, ante el mensaje proclamado por el hombre, del amor de Dios a todos los hombres sin distinción, de todas partes acuden marginados a Jesús. Por primera vez aparece el conflicto entre la praxis de Jesús y la antigua Ley, que prescribía la discriminación.

La perícopa introduce, pues, un elemento nuevo, el rechazo por parte de Jesús de toda marginación en Israel. Empieza a establecerse así la universalidad del reinado de Dios, que será expuesta en el segundo ciclo.

Se distinguen cuatro secuencias:

1,39: Continúa la actividad de Jesús en Galilea.

1,40-42: Jesús limpia al leproso.

1,42-44: Jesús requiere el convencimiento personal.

1,45: Proclamación del antes leproso y marginación de Jesús.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. La figura del leproso no lleva nombre, no se señala su procedencia y se encuentra con Jesús en un tiempo y lugar indeterminado.

2. En la perícopa no se usa el verbo «curar», sino solamente «limpiar, purificar» (vv. 40.41.42).

3. «Conmovido» (v. 41), verbo que en el NT sólo se aplica a Dios o a Jesús (nota fil.).

4. Tocar al leproso (v. 41) se opone a lo mandado en Lv 5,3 y Nm 5,2.

5. Las expresiones correlativas «lo sacó fuera» (v. 43) y «cuando salió» (v. 45) crean una incongruencia narrativa, pues Mc no señala que la escena se desarrolle en un local o lugar determinado.

6. La expresión «como prueba contra ellos» (v. 45) alude a Dt 31,26.

7. «acudían a él» (v. 45b), en paralelo con «acudió a él» (v. 40).

Continúa la actividad de Jesús en Galilea

39 *Fue predicando por las sinagogas de ellos, por toda Galilea, y expulsando los demonios.*

La actividad de Jesús sigue la pauta de lo ocurrido en la sinagoga de Cafarnaún (1,21b-28), pero con ciertas diferencias: no se usa ahora el verbo «enseñar», sino «proclamar/predicar», que remite al anuncio del Reino (1,14-15), incluyendo todos sus elementos: Jesús se presenta como profeta, anunciando de parte de Dios la buena noticia: la superación del antiguo sistema religioso («Ha terminado el plazo»), la proximidad de la alternativa («está cerca el reinado de Dios»), la necesidad del cambio de vida («enmendaos») y de la fe en que este programa va a realizarse («tened fe en esta buena noticia»). La fama de lo ocurrido en la sinagoga de Cafarnaún había preparado el terreno (1,28) a esta actividad.

El cambio de verbo indica que, conforme a su decisión anterior (1,38: «para predicar/proclamar también allí») ¹, Jesús ya no propone el mensaje tomando pie de las antiguas Escrituras (1,21b: «enseñar»), sino que da a conocer «la buena noticia» (cf. 1,14s) sin enraizarla en el AT y, por tanto, presentando su novedad respecto a éste («proclamar») ². En Cafarnaún, sus seguidores y la gente no habían captado la novedad del mensaje, sino que interpretaron en clave reformista la conexión con el pasado. Después de este fracaso, Jesús cambia su táctica: ahora no reinterpreta lo antiguo para apoyar el anuncio del reinado de Dios, sino que ofrece la pura alternativa.

Para su proclamación escoge Jesús las sinagogas (cf. 1,21b), lugar de reunión de los judíos integrados en el sistema religioso. En Cafarnaún había esperado al sábado para enseñar (1,21b), y lo mismo se aplica a las otras poblaciones, pues el sábado era el único día en que

¹ La extensión del recorrido («por toda Galilea») supera la anunciada al final del episodio anterior (1,38: «a las poblaciones cercanas»): aquello indicaba solamente el principio de la actividad.

² «Enseñar» (*didasktein*) es una actividad que se atribuye a Jesús y a los letrados (7,7, citando a Is 29,13 LXX; cf. 1,22). Tiene, pues, algún rasgo común en ambos, que no puede ser más que el recurso al AT (cf. Rengstorf, *TWNT* II 14-56): los letrados, para interpretarlo según sus categorías legalistas; Jesús, para reinterpretarlo en clave del reinado de Dios. «Proclamar» (*keryssein*), en cambio, está en relación únicamente con «la buena noticia», con la alternativa que se ofrece a la humanidad.

Siempre que Jesús enseña (15 veces en Mc) lo hace ante un auditorio judío, en Galilea (1,22.27; 4,1, etc.) o en Jerusalén (11,17.18; 12,35; cf. 14,29). Por el contrario, la proclamación nunca se hace en Jerusalén, sino en Galilea y en el mundo entero (1,14.38.39.45; 3,14; 6,12; 13,10; 14,9): su contenido es apto para judíos y paganos. Cf. Mateos, *Los Doce* §§ 44-53.

se celebraba la reunión oficial. Por tanto, el recorrido por Galilea, según lo describe Mc, supone algunos meses de actividad.

Jesús quiere remover la región, haciendo que la noticia de la cercanía del reinado de Dios llegue al mayor número posible de los israelitas integrados en la institución. Les abre el horizonte, para suscitar en ellos el espíritu crítico sobre la situación existente y el deseo de cambio. Tienen que darse cuenta de la opresión que sufren y desear la liberación.

La dedicación de Jesús a los círculos israelitas adictos a la institución muestra que es en ellos donde él ve el principal obstáculo para la aceptación del mensaje del Reino.

Como en Cafarnaún (1,34), Jesús expulsa demonios, es decir, libera de su ideología de violencia a los fanáticos nacionalistas³. Esto muestra la eficacia de la proclamación de Jesús. No se mencionan curaciones.

Pero el anuncio que hace Jesús plantea una cuestión: a quiénes va a incluir el reino de Dios; si incluirá solamente a los integrados en la institución religiosa, a quienes lo está anunciando.

Jesús limpia al leproso

40 *Acudió a él un leproso y le suplicó de rodillas: «Si quieres, puedes limpiarme».*

El episodio se coloca una vez señalada la predicación en toda Galilea⁴. Durante aquella actividad se produce un hecho notable: un

³ «Expulsar los demonios» (cf. 1,34) significa liberar de cualquier ideología alienante de odio y violencia, contraria al plan de Dios. La diferencia entre los «demonios» y los «espíritus inmundos» mencionados en el episodio de la sinagoga (1,23,27) es sólo parcial. Todo «endemoniado» tiene un «espíritu inmundo», pero, además, su violencia es manifiesta. En ambos se oculta la ideología contraria a Dios («espíritu inmundo»), pero el fanatismo del endemoniado no aparece sólo ocasionalmente (1,23), sino que es conocido de todos (cf. 1,32 Lect.).

Así se deduce del uso de los términos en el episodio del geraseno (5,2-20): cuando se trata de la raíz profunda del mal del que Jesús lo libera, éste se describe como «espíritu inmundo» (5,2,8,13); cuando se menciona el concepto que de este hombre tiene la gente, se le describe como «endemoniado» (5,15,16,18). Lo mismo en 7,24-31, episodio relacionado con el del geraseno. En 1,32, «los endemoniados» son conocidos como tales, por eso pueden ser llevados a Jesús. La expulsión de los demonios en la gira por Galilea puede interpretarse como una discusión o argumentación con individuos o círculos fanáticos.

⁴ Cf. Paul, «La guérison» 593s: La curación no está situada con precisión ni en el tiempo ni en el espacio. El relato propiamente dicho comienza en v. 40, y en el plano de la coherencia narrativa, en primera lectura, existe un hiato entre vv. 39 y 40. El carácter abrupto del relato está acentuado por el presente histórico (*erhebeter*). Pero no se trata en absoluto de un capricho o de una deficiencia de estilo: Mc inserta su relato en una síntesis original cuyo secreto irá desvelando progresivamente.

leproso se acerca a Jesús. Es el primer enfermo que lo hace por iniciativa propia (cf. 1,30.32)⁵.

Según la concepción judía, el leproso era impuro por su enfermedad, que, desde el punto de vista religioso, lo excluía del acceso a Dios y, en consecuencia, del pueblo elegido (Lv 13,45s). Era asimismo transmisor de impureza, lo mismo a personas que a objetos. Se consideraba la lepra como «la hija primogénita de la muerte» (Job 18,13)⁶. El leproso quedaba fuera de la sociedad, temerosa de verse físicamente contagiada y religiosamente contaminada. Estaba obligado a avisar a gritos de su estado de impureza, para que nadie se acercase a él, y tenía que vivir en descampado (Lv 13,45s). Era en cierto modo un maldito, un castigado por Dios⁷.

El lugar que ocupa este episodio, que pone fin a la predicación itinerante de Jesús en las sinagogas de Galilea, muestra que Mc lo presenta como una conclusión⁸ y una denuncia: en su recorrido, Jesús ha constatado la existencia de la marginación religiosa, problema candente en toda la región; en cuanto se presenta la ocasión, quiere afirmar su postura ante él; con ello va a sacudir los cimientos teológicos del judaísmo y comenzará a exponer las implicaciones de su alternativa.

De hecho, Jesús ha tomado contacto con los que asisten a las sinagogas, pero fuera de ellas quedaba multitud de gente excluida

⁵ En el AT y en tiempo del evangelio, la lepra no tenía el sentido tan preciso que tiene hoy día. Designaba varios tipos de enfermedades de la piel o simples afecciones cutáneas visibles y repugnantes, más o menos contagiosas (inflamación, llagas, sarna, tiña, etc.), pero no necesariamente incurables (Lc 13,1-46); cf. Strack-B. IV 745; Paul, «La guérison» 601-604. Los leprosos no graves podrían entrar en todos los locales, también en la sinagoga, donde debían ocupar un lugar especial. Debían entrar antes que los demás, mantenerse apartados y salir después de todos, evitando así cualquier contacto con la gente sana. Estos datos históricos son, sin embargo, irrelevantes para la interpretación de la perícopa.

Existían tres clases de impureza: a) en objetos o animales, se llamaba impuro a lo que estaba sucio (un recipiente, por ejemplo) o a ciertos animales que la Ley prohibía comer; b) en el ser humano, en lo corporal, a la persona afectada por una enfermedad de la piel más o menos repugnante (lepra), a la que cometía ciertos delitos, tocaba un cadáver o tenía ciertas funciones orgánicas naturales (contacto sexual, menstruación, parto, eyaculación, etc.); c) finalmente, en sentido religioso, el más importante, era impuro lo que no era aceptable a los ojos de Dios, lo que era indigno de presentarse ante él. La impureza notada en b) causaba siempre la separación de Dios (c).

⁶ Cf. Pesch I 242: Según los rabinos, curar a un leproso es tan difícil como resucitar a un muerto.

⁷ La lepra se consideraba un castigo de Dios (Nm 12,9s; 2/4 Re 5,27; 2 Cr 26,16-21). Se prohibía a los leprosos el acceso al templo. Sólo la potencia divina había podido curar la lepra (Nm 12,11-15; 2 Re 5,9-14), por medio de Moisés y Aarón (Nm 12) o de Eliseo (2/4 Re 5,1-19); cf. Strack-B. IV 751.

⁸ Cf. Radermakers 122: «El relato de Marcos da la impresión de que el leproso, al presentarse, responde a la proclamación de Jesús «en toda Galilea».

por la doctrina oficial, que la consideraba impura. La figura del leproso, que no lleva nombre ni se encuentra en ningún lugar preciso, aparece como el caso extremo, el prototipo de toda marginación, y representa a los marginados de Galilea.

Según la doctrina oficial judía, apoyada en las prescripciones de la Ley, no había para el leproso posibilidad de acceso a Dios ni a su Reino, pero la proclamación de Jesús en toda Galilea abre para él un horizonte de esperanza. El deseo de salir de su miseria y marginación vence el temor a infringir la Ley y se acerca a Jesús, sin respetar la distancia, que, según lo prescrito, debía mantener. Su postura («de rodillas») expresa su propia angustia y posiblemente intenta prevenir que Jesús castigue su transgresión⁹.

No pide a Jesús que lo toque, ni siquiera directamente que lo limpie. Su actitud es humilde e insistente («suplicándole»). Manifiesta únicamente su absoluta confianza en el poder de Jesús («si quieres, puedes»), que equipara al de Dios¹⁰. Desea que elimine el obstáculo que lo priva del amor de Dios y le impide participar en el Reino que se anuncia (1,14). Es la reacción de los marginados a la proclamación de Jesús.

No duda de que Jesús pueda limpiarlo, pero no está seguro de que quiera hacerlo, pues no sabe cuál es la actitud o el programa que guía la actividad de Jesús, si se propone acabar con la marginación. Puede que Jesús lo considere también un desecho.

No se encuentra en toda la perícopa el verbo «curar», que pondría el acento sobre el aspecto físico de la lepra, sino «limpiar/purificar», que subraya el aspecto religioso. Lo que interesa ante todo al leproso es conseguir su relación con un Dios que lo rechaza¹¹.

La petición se apoya en un precedente famoso: El profeta Eliseo había curado de la lepra a Naamán el sirio, un pagano (2/4 Re 5,11). Este leproso ve en Jesús un profeta semejante a Eliseo. El paralelo con la curación de Naamán insinúa que la acción de Jesús no va a limitarse a Israel¹².

⁹ Cf. 2/4 Re 1,13, donde el *pentekontarkhos* se arrodilla ante Elías, por miedo a ser destruido por el fuego: *ekampsen epi ta gonata autou*.

¹⁰ Cf. Sab 12,18: *parestin gar soi, botan thelēs, io dynasthai*, «poder [hacer] está a tu alcance cuando quieras»; cf. Pesch I 241s.

¹¹ Paul, «La guérison» 595: «En vv. 40 y 41, la adición de *autô* a *legôn* y *legei* acentúa el vínculo relacional entre Jesús y el leproso, así como la realidad y profundidad de la comunicación».

¹² El otro caso de curación de la lepra en el AT es el de María la hermana de Moisés, que «solo se curó después de intensa súplica a Dios y al cabo de siete días (Nm 12,4-6); cf. Gnllka I 99, Rukermakers 122.

41-42 *Conmovido, extendió la mano y lo tocó diciendo: «Quiero, queda limpio».* Al momento se le quitó la lepra y quedó limpio.

La reacción de Jesús es insólita. Un judío cualquiera se habría echado atrás horrorizado al acercarse el leproso; Jesús, en cambio, se conmueve ante la miseria del hombre. Hay que notar que el verbo «conmoverse», aplicado en el NT sólo a Dios y a Jesús, se utilizaba en la literatura de la época para significar la ternura del amor de Dios por los hombres (nota fil.). Mc atribuye así a Jesús una cualidad propiamente divina: el Hijo de Dios (1,10) se comporta como Dios mismo.

Es la respuesta del evangelista a la duda anterior del leproso: la actitud que guía el querer y la actividad de Jesús es un amor tierno igual al del Padre, que no puede soportar la vista de la miseria humana. El amor expresado en «conmoverse» pasa a la acción al «extender la mano».

El gesto de «extender la mano/el brazo» es una figura de la capacidad de acción¹³, y acompaña acciones liberadoras propias del éxodo de Egipto¹⁴. La finalidad del gesto es «tocar», el contacto físico con el leproso, prohibido por la Ley, que marcaba así la marginación religiosa y social. Jesús, que posee la «autoridad» divina, niega con su gesto que Dios excluya de su favor al leproso, es decir, invalida el fundamento teológico de la impureza. Al mismo tiempo, hace presente la acción divina que saca de la opresión a los marginados.

De este modo, en lugar de rechazar al leproso, Jesús completa el acercamiento iniciado por aquél: extiende la mano y lo toca. El leproso, al acercarse, violaba la Ley; Jesús completa la violación cometiendo él mismo una transgresión (Lv 5,3; Nm 5,2) más grave que la del hombre. Con esto le hace ver que la Ley, al imponer la marginación, no expresa el ser ni la voluntad de Dios. El obstáculo que impedía al leproso conocer el amor de Dios era la Ley misma, que inculcaba la idea de un Dios discriminador; pero la acción de Jesús manifiesta que la distinción entre puro e impuro consagrada por la Ley no tiene vigencia para Dios¹⁵.

La respuesta verbal de Jesús es paralela al ruego del leproso: «Quiero, queda limpio». Aparece la raíz de la oposición entre la Ley y el Dios que se revela en Jesús: la Ley no tiene piedad de la miseria

¹³ Mc emplea la misma expresión en el episodio del hombre del brazo atrofiado (3,5), para señalar la restitución al hombre de la capacidad de acción.

¹⁴ Ex LXX 3,20; 6,8; 8,1; 9,22; 10,12; 14,16.21.26s, etc.; cf. Pesch I 244. La acción de Jesús con el leproso representa la acción divina que saca de la opresión a los marginados.

¹⁵ En Mc 7,14-23 declara Jesús lo que realmente profana al hombre.

del hombre, y lo margina; Jesús se conmueve ante ella, y lo acepta, poniendo su bien por encima de la Ley.

La voluntad de Jesús se cumple sin tardar. Ocurre lo contrario de lo que decía la Ley: según ésta, Jesús habría quedado impuro por su contacto con el leproso; sucede, en cambio, que el leproso queda limpio por el contacto y las palabras de Jesús.

La aceptación de Dios no es consecuencia de la limpieza del hombre, es anterior a ella. Por eso, cuando el leproso experimenta que Dios lo acepta como es, desaparece la lepra: la lepra/marginación era sólo una etiqueta humana, engañosamente atribuida a Dios ¹⁶.

El convencimiento personal

43-44 Le regañó y lo sacó fuera en seguida diciéndole: «¡Mira, no le digas nada a nadie! En cambio, ve a que te examine el sacerdote y ofrece por tu purificación lo que prescribió Moisés como prueba contra ellos».

Gracias a la acción de Jesús, el individuo se sabe aceptado por Dios ahora. Pero, como le habían enseñado en la sinagoga, sigue creyendo que antes Dios lo rechazaba, y esta concepción de Dios es intolerable para Jesús. Por eso «le regaña». El antes leproso tiene que abandonar la idea de que Dios excluye de su amor a algún hombre, cualquiera que sea su condición. El rechazo por parte de Dios no ha existido nunca.

El causante de su marginación no ha sido Dios, sino la institución religiosa, que, además, le ha impedido conocer a Dios, proponiéndole una doctrina falsa sobre él ¹⁷. Tiene que convencerse de que ni la doctrina ni la praxis de la institución proceden de Dios o reflejan su ser, sino que se oponen a él.

Es decir, no le basta haber sido liberado de la marginación por obra de Jesús, tiene que liberarse él mismo de la creencia en la institución que injustamente lo marginaba. De lo contrario, estará siempre a merced de ella, que podrá marginarlo nuevamente. En Jesús ya ha conocido el rostro y el amor de Dios, ahora tiene que

¹⁶ El efecto se describe como un alejamiento de la lepra («se le quitó», lit. «se marchó de él»), que subraya el punto de partida y la eficacia de la acción de Jesús. No se dice «salió», como en el caso de los espíritus inmundos (1,25s); la lepra aparece así como algo externo al hombre (cf. 1,31: «la dejó la fiebre»).

¹⁷ Que era la sinagoga, regida por los fariseos, la causante de la marginación, aparece en los episodios de la mujer con flujos y la hija de Jairo (5,21-6,1a). Los doce años de edad (5,42) de la niña (hija del jefe de sinagoga y figura del pueblo sometido a la institución religiosa) coinciden con los doce años de impureza (5,25) de la mujer (figura de los marginados de Israel): cuando se funda la sinagoga, Israel se divide entre observantes y marginados.

compararlo con la práctica de la institución y ver el Dios que refleja ésta.

De ahí la frase: «lo sacó fuera en seguida» (nota fil.), que, combinada con «cuando salió» (v. 45), parece indicar que el individuo se encontraba en un lugar o local determinado. Habría que pensar en una sinagoga, único local mencionado antes (v. 39). Sin embargo, la imprecisión de Mc impide aplicarlo a una sinagoga concreta, señala más bien la sinagoga como institución. A este hombre, figura representativa de todos los marginados, Jesús lo saca de su sumisión al sistema religioso. Este lo marginaba enseñándole, en nombre de Dios, la doctrina de lo puro y lo impuro; pero esta doctrina es falsa, Dios no es así.

Para hacerlo salir, Jesús va a hacerle ver un contraste. Ante todo, le ordena que guarde silencio. Antes de hablar tiene que tomar plena conciencia de la total oposición que existe entre el proceder de Dios y el de la institución religiosa. Al percibirla, tendrá que concluir que ésta no representa a Dios ni habla en su nombre, y se emancipará de ella para siempre. Por eso debe comparar la aceptación gratuita de Dios que ha experimentado en Jesús con los penosos ritos de aceptación que impone el sistema religioso. Para ello, debe ir a presentarse al sacerdote ¹⁸, representante y mediador de Dios según la religión judía, quien lo sometería a un minucioso examen y ofrecería los sacrificios ¹⁹.

El AT atribuía a Dios las interminables prescripciones sobre la integración de un leproso curado ²⁰, mostrando un Dios meticuloso, exigente y difícil de contentar. Jesús pone en entredicho esa atribución: las prescripciones no son de Dios, sino de Moisés ²¹. Para Jesús, toda la legislación sobre lo puro y lo impuro son preceptos humanos, no divinos. No es Dios el autor de la discriminación ni se puede marginar a nadie en su nombre. Al promulgar estas prescripciones

¹⁸ Según Gnllka I 94, la presentación al sacerdote podría inspirarse en Lv 13,49, aunque este texto no trata de personas, sino de tejidos.

¹⁹ La impureza legal sólo podía ser eliminada por un sacerdote en el templo mediante ritos especiales y a partir del octavo día de la curación (Lv 14,10ss). El sacerdote ejercía como médico, examinando el cuerpo del enfermo para ver si quedaban rastros de lepra, y antes de expedir el certificado de curación debía ofrecer ciertos sacrificios por el individuo curado. Con el afán de obtener con mayor seguridad la reconciliación con Dios, los maestros de la Ley habían complicado enormemente estos ritos; cf. Strack-B. IV 757-763.

²⁰ Lv 14,1-32: «El Señor dijo a Moisés, etc.» Para los derechos de los sacerdotes a los sacrificios, cf. Nm 18,8-32.

²¹ Para las dudas existentes en el judaísmo sobre el origen divino de muchos preceptos de la Ley, véase Perrot, *Jesús y la historia* 127-131. Jesús emplea la Escritura, pero más para ilustrar su pensamiento (Mc 4,10; 7,6) o para plantear un problema (12,36) que para probar sus afirmaciones (*ibid.* 131).

Moisés no reflejó la voluntad de Dios, sino que cedió a la dureza del pueblo y denunció su falta de misericordia (cf. 10,5)²².

El origen humano, no divino, de la marginación se confirma con la expresión «como prueba contra ellos», inspirada en Dt 31,26: «Toma el libro de esta Ley y colocadlo ... estará allí como prueba/testigo contra ti», es decir, contra el pueblo, por su infidelidad a Dios²³. Paralelamente, lo que según Marcos pretendió Moisés con las prescripciones sobre la purificación del leproso fue dejar una prueba incriminante contra el pueblo y la institución judía²⁴.

La Ley aquella, que ponía costosas condiciones para salir de la marginación, reflejaba solamente el egoísmo y la dureza de la sociedad judía, que temía y apartaba de sí al leproso. Era la prueba perenne contra una sociedad que no ayudaba al marginado ni se interesaba por él; demuestra que el pueblo, sin compasión ni amor al hombre, no conocía a su Dios. La institución y sociedad judías eran así inaceptables para Dios²⁵.

En resumen: El leproso es el tipo del marginado que acepta su marginación, considerándola justa y querida por Dios. La lepra/marginación estaba causada por el sistema, pero era real, porque el individuo la creía justa. Por eso no bastaba una liberación exterior y de hecho ni arreglar su situación dentro del sistema, que podría marginarlo de nuevo; tiene que comprender que el sistema es injusto e

²² Otro caso de infidelidad de Moisés al designio de Dios, cediendo a la dureza del pueblo, aparece en Mc 10,4-9, a propósito del repudio.

²³ Dt 31,26 LXX: *Labonies to biblion tou nomou toutou thêsete ... k. estai ekel en soi eis martyriou* (hebr.: testigo de cargo); cf. 31,19: *bina genêtai hê bôdê autê eis martyriou en hyiois Israël* (en = dativo); 31,21: *k. antikatastêsetai hê ôdê autê kata prosôpon martyrousa*, «este cántico enfrentará con él su testimonio»; Jos 24,27: *ho libros houtos estai en hymin eis martyriou*; Job 16,8 (LXX): *eis martyriou egenethê k. anestê en emoi to pseudos mou*, «mi mentira (personificada) se ha hecho testigo y se ha levantado contra mí»; Miq 1,2: *estai Kyrios en hymin eis martyriou*, «el Señor será testigo en contra vuestra». Para el significado de *martyriou*, véase Mateos, *Marcos* 13 § 316.

Jesús, que ha violado voluntariamente lo prescrito, no puede enviar al hombre al sacerdote porque reconozca la necesidad de una purificación religiosa. Tampoco él mismo, que legalmente ha quedado impuro por haber tocado al leproso, se someterá a ningún rito de purificación.

Por otra parte, el secreto que impone al hombre demuestra que Jesús tampoco lo envía para hacer constar su respeto por la Ley ni para desafiar de alguna manera a las autoridades centrales.

²⁴ En realidad, Mc invierte el sentido del pasaje del Deuteronomio. Moisés dejó el código de la Ley como prueba y reproche del no cumplimiento. Mc, en cambio, ve la prueba contra Israel en el cumplimiento de ese precepto.

²⁵ Esto los mantiene alejados de Dios y equivale, por tanto, a un estado de impureza. De hecho, la institución judía provoca en su seno la impureza del poseído (1,23 Lect.), impureza que no desaparece con ritos. La sociedad judía es rechazada por Dios (impura) a causa de su exclusivismo, que manifiesta su falta de misericordia. Aparece el engaño de Israel: el pueblo que se cree puro y se mantiene separado de los demás, a los que desprecia como impuros, se constituye él mismo impuro por esa separación.

independizarse de él, liberarse interiormente negando toda credibilidad a la institución judía y a la Ley marginadora. Si no llega a considerar injusta su antigua marginación, tendrá que aprobar la marginación de otros.

*Proclamación del antes leproso
y marginación de Jesús*

45a *El, cuando salió, se puso a proclamar y a divulgar el mensaje a más y mejor;*

«Cuando salió», correlativo de «lo sacó fuera» (1,43), significa que el hombre ha llegado a la convicción que pretendía Jesús: que la institución judía y sus leyes han falseado la figura de Dios; que la marginación que él había sufrido era religiosamente un engaño y socialmente una injusticia. Con esto se independiza espontáneamente de la institución religiosa, retirándole su adhesión ²⁶.

La experiencia del amor de Dios, del que pensaba estar excluido, y la libertad definitivamente adquirida causan en el hombre una alegría tal que no puede contenerla. Es la alegría de la liberación. Acumulando términos, subraya el texto la exuberancia del antiguo leproso: «proclamar, divulgar, a más y mejor».

Con esto, el hombre se convierte en anunciador no del mero hecho sucedido, sino del mensaje contenido en él: Dios no es como se lo habían presentado, él no discrimina entre los hombres; ofrece a todos su amor y llama a todos a su Reino. La culpable de la marginación que él había sufrido era solamente la institución religiosa. Comienza el mensaje de la universalidad, por el momento en el interior de Israel. Se perfila la apertura a los paganos, considerados impuros por la institución judía.

45b *en consecuencia, Jesús no podía ya entrar manifestamente en ninguna ciudad; se quedaba fuera, en despoblado, pero acudían a él de todas partes.*

El mensaje anunciado por el antes leproso acarrea como consecuencia la marginación de Jesús mismo. Afirmar que Dios acepta a los que la religión excluye sacude la autocomplacencia de los observantes, que imponen su criterio en las ciudades donde hay sinagoga. Para éstos, Jesús, que no reconoce la validez de lo puro e impuro,

²⁶ Esta manera de proceder de Jesús, que hace que el hombre se emancipe de la institución por convicción propia, es la que en 3,27 se expresa como «atar al fuerte», es decir, privarlo de la capacidad de reacción.

que trata con un leproso, es un impuro él mismo, marginado de la sociedad. Jesús sabía el descrédito a que se exponía, pero lo afronta sin vacilar. Empezando por Israel, había llegado el momento de mostrar el rasgo fundamental del reinado de Dios: su universalidad, que traduce el amor universal de Dios por los hombres.

El que elimina la lepra, es decir, saca de la marginación, se ha convertido en un impuro para la Ley, en un marginado para la religión y la sociedad. Por eso Jesús no puede entrar abiertamente en ninguna población importante²⁷; se queda fuera, en despoblado, como un leproso²⁸. Sin embargo, no se estaciona en ningún lugar determinado, sino que continúa su recorrido por Galilea.

La expresión «en despoblado» («en lugares desiertos») ha aparecido en 1,35, indicando el lugar donde oraba Jesús. Está en relación con «el desierto» (1,12s), que significaba el lugar de su éxodo, su ruptura con los valores de la sociedad judía. Por la proclamación del ex leproso, la ruptura se ha hecho manifiesta. Jesús empieza a mostrar su incompatibilidad con el sistema judío.

Se produce, sin embargo, una consecuencia inesperada: acude a Jesús gente de todas partes. No se indica que sean leprosos, lo que muestra que el hecho físico de la lepra no constituye el punto central del episodio. El uso del mismo verbo utilizado antes para el leproso (v. 39: «acudió a él»; v. 45b: «acudían a él») hace ver que también estos innominados son marginados por la sociedad judía. La afluencia, que es mayor que nunca («de todas partes»), es una respuesta al mensaje proclamado por el antes leproso. Los que acuden no piden curaciones ni enseñanza: muestran su adhesión a Jesús, el que pone fin a la discriminación entre puros e impuros y afirma el amor universal de Dios. La marginación que sufre Jesús les asegura que está con ellos.

²⁷ Nótese la diferencia entre 1,45: *poleis* y 1,38: *kômopoleis*.

²⁸ Compárese Mc 1,45b: *exô en erêmois topois ên*, «se quedaba fuera, en despoblado», con Iv 13,46b (del leproso): «vivirá apartado y tendrá su morada fuera (*exô*) del campamento», cf. Ulrich B. IV 751ss.

SEGUNDO CICLO

(Mc 2,1-3,12)

El segundo ciclo de la primera sección desarrolla la novedad del mensaje de Jesús, a la que da pie lo narrado en el episodio central de la sección, la perícopa del leproso (1,39-45). Esta novedad se describe desde tres puntos de vista, que pueden sintetizarse así:

1. *Alcance universal del reinado de Dios*, que comporta la abolición del exclusivismo nacionalista de Israel. Se desarrolla en forma de tríptico (tríptico del Reino):

- 2,1-13: El mensaje: acceso al Reino de la humanidad «pecadora»/pagana (el paralítico). El hombre nuevo.
- 2,14: Llamada de Leví, el «pecador»/recaudador, prototipo de los excluidos de Israel.
- 2,15-17: La nueva comunidad universal, formada por israelitas (discípulos) y excluidos de Israel («pecadores»/descreídos).

2. Centro: *La nueva relación con Dios. Caducan las instituciones de Israel*:

- 2,18-22: Incompatibilidad de lo nuevo y lo antiguo.
El reinado de Dios comporta el fin de esas instituciones.
Esta perícopa, centro del ciclo, afirma la absoluta novedad del mensaje de Jesús, que excluye toda compatibilidad con las antiguas estructuras.

3. *La Ley en la antigua alianza; su superación en el reino de Dios*. La nueva realidad humana inaugurada en Jesús implica la superación de la Ley, representada por el precepto del sábado, máxima institución de Israel. Se desarrolla también en forma de tríptico (tríptico de la Ley):

- 2,23-26: Libertad del discípulo frente a la Ley. El legalismo fariseo, contra el testimonio del AT.
- 2,27-28: El precepto: Antigua alianza y Hombre nuevo.
- 3,1-7a: Efecto del legalismo. La norma suprema, el bien del hombre (el hombre del brazo atrofiado).

4. *Colofón* (3,7b-12), que termina el ciclo describiendo la afluencia hacia Jesús de masas constituidas por israelitas y paganos. Este colofón cierra

también la sección entera, pues, mediante la mención de la «muchedumbre enorme ... enorme muchedumbre» (3,7b.8), inspirada en Ez 47,10 LXX, forma inclusión con la promesa de Jesús de hacer de sus seguidores «pescadores de hombres» (1,17), que alude a la misma perícopa de Ez 47.

El desarrollo temático del ciclo es el siguiente: La universalidad del mensaje del Reino se concreta en la llamada de Leví y en la formación de la nueva comunidad, anunciando el fin del exclusivismo y de las instituciones judías. Esto provoca la hostilidad de los letrados (maestros de la institución) y de los fariseos (observantes de la Ley), hasta llegar a la ruptura entre Jesús y la sinagoga. Sin embargo, este hecho provoca a su vez una reacción de masas, judías y paganas, que buscan en Jesús un líder político que ponga fin a su situación.

La estructura del ciclo puede esquematizarse así:

Tríptico del Reino:

- 2,1-13: El paralítico/pecador. El hombre nuevo.
- 2,14: Llamada del recaudador/pecador.
- 2,15-17: La comunidad mixta de discípulos y pecadores.

Centro:

- 2,18-22: El Esposo. La nueva alianza. Fin de las instituciones judías.

Tríptico de la Ley:

- 2,23-26: Los discípulos y el legalismo fariseo (el sábado).
- 2,27-28: El hombre y el precepto.
- 3,1-7a: El bien del hombre, criterio supremo (el sábado).

Colofón:

- 3,7b-12: Masas judías y paganas acuden a Jesús.

TRIPTICO DEL REINO
(Mc 2,1-13; 2,14; 2,15-17)

El primer tríptico está unificado por el tema del «perdón de los pecados» (cuatro veces en la primera perícopa: 2,5.7.9.10) y de «los pecadores» (cuatro veces en la tercera: 2,15.16.16.17). «Los recaudadores», caso particular de «los pecadores», se mencionan en la segunda o central (2,14) y en la tercera (2,15.16.16). En la primera y en la tercera aparece la mención de los letrados (2,6.16), oponentes de Jesús. Para la delimitación de las dos primeras perícopas, véase más adelante.

El desarrollo temático del tríptico es el siguiente: En 2,1-13 se expone el presupuesto del Reino, el hombre nuevo o humanidad nueva, sin distinción de razas o pueblos. En 2,14 (centro), se señala el hecho histórico de la admisión por Jesús de individuos excluidos de Israel. En 2,15-17, se presenta el resultado, la futura constitución del Reino como una comunidad mixta, compuesta de israelitas y no israelitas.

I. Mc 2,1-13: *La nueva humanidad. El paralítico*
(Mt 9,2-8; Lc 5,17-26)

2 ¹Entró de nuevo en Cafarnaún y, pasados unos días, se supo que estaba en casa. ²Se congregaron tantos que no se cabía ni a la puerta, y él les exponía el mensaje.

³Llegaron llevándole un paralítico transportado entre cuatro. ⁴Como no podían acercárselo por causa de la multitud, levantaron el techo del lugar donde él estaba, abrieron un boquete y descolgaron la camilla donde yacía el paralítico.

⁵Viendo Jesús la fe de ellos, le dice al paralítico:

—Hijo, se te perdonan tus pecados.

⁶Pero estaban sentados allí algunos de los letrados y empezaron a razonar en su interior:

⁷—¿Cómo habla éste así? ¡Está blasfemando! ¿Quién puede perdonar pecados más que Dios sólo?

⁸Jesús, intuyendo cómo razonaban dentro de ellos, les dijo al momento:

—¿Por qué razonáis así en vuestro interior? ⁹¿Qué es más fácil, decirle al paralítico «se te perdonan tus pecados» o decirle «levántate, carga con tu camilla y echa a andar»? ¹⁰Pues para que veáis que el Hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados... —le dice al paralítico:

¹¹—A ti te digo: Levántate, carga con tu camilla y márchate a tu casa.

¹²Se levantó, cargó en seguida con la camilla y salió a la vista de todos. Todos se quedaron atónitos y alababan a Dios diciendo:

—Nunca hemos visto cosa igual.

¹³Salió esta vez a la orilla del mar. Toda la multitud fue acudiendo adonde estaba él, y se puso a enseñarles.

NOTAS FILOLOGICAS

¹ *pasados unos días*, gr. *di' bēmerōn*; *día* indica intervalo (cf. Hch 24,17; Gál 2,1); Robertson 581, Zerwick 115, Abel 49; la construcción es clásica, Taylor 213. Esta determinación temporal no afecta al participio *eiselthōn*, sino al verbo principal *ekunēsthe*. En efecto, dado que la enseñanza en las sinagogas (cf. 1,39) tenía lugar en

día de sábado (cf. 1,21b; 6,2), la gira anterior de Jesús no puede haberse realizado en pocos días (cf. también 1,45b, donde continúa su actividad). Por otra parte, su vuelta a Cafarnaún no podía ser manifiesta (1,45b), por eso no se sabe inmediatamente que está en la ciudad; cf. Pesch I 255. Jesús entra, pues, en Cafarnaún de incógnito, y sólo al cabo de unos días se sabe de su presencia.

se supo, gr. *ékousthé*, «se tuvo noticia», cf. Hch 11,22; Black, *Approach* 300.

que, gr. *hoti* recitativo, introduciendo discurso directo.

en casa, gr. *en oikō*, forma indeterminada con valor determinado, Moulton I 82; Moulton-Turner III 261; Moulton-Milligan, *Vocabulary*, *oikos*. En los cuatro casos en que *oikos* está en relación con Jesús se encuentra sin artículo: 2,1: *en oikō*; 3,20, 7,17 y 9,28: *eis oikon*. A partir de 3,10, «la casa» es el lugar de los discípulos, adonde Jesús «va» (3,20) o «entra» (7,17; 9,28). Aunque semánticamente la locución es determinada («en casa/a casa»), esta «casa» no tiene siempre la misma localización (cf. 9,28.33a). Se menciona siempre en contexto judío (2,2: Cafarnaún; 3,20: los Doce; 7,17 y 9,28: los discípulos). En 2,2 es lugar donde «está» Jesús, lugar donde «se congrega» la gente (*synēkbhēsan*, de *synagō*, cf. *synagōgē*), lugar permanente de los letrados (2,6: *ēsan kathēmenoi*, «estaban sentados/asentados»), es decir, de los que rigen la sinagoga.

Este último dato, narrativamente superfluo y, además, ilógico (ni de la multitud ni siquiera de Jesús, que estaba exponiendo el mensaje, se dice que estuvieran sentados), decide el sentido figurado de la «casa» donde está Jesús. El hecho de que algunos letrados estén instalados «en la casa» y que allí «se congregue» la multitud, da al término *oikos* en este contexto un significado afín al de «sinagoga». Sin embargo, Jesús no «entra» en la casa como había entrado en la sinagoga para enseñar (1,21b), sino que «está» en ella, lo que indica permanencia. Ahora bien: la casa que engloba a los israelitas de Cafarnaún con sus estructuras religiosas («sinagoga», «letrados»), y donde «está» Jesús, no es otra que «la casa de Israel» (hebr. *bet Yisra'el*), que representa al pueblo como tal. Tal es el sentido de la «casa» en 2,1. Cuando Jesús constituya el nuevo Israel (3,13-19), la «casa» será la del Israel mesiánico, representado por «los Doce» o los discípulos (3,20; 7,17; 9,28), y existirá donde éstos se encuentren. Véase Mateos, *Los Doce* §§ 222-239.

2 *Se congregaron*, gr. *synēkbhēsan* (cf. 4,1; 5,21; 6,30; 7,1), aor. medio-pasivo, cf. 1,21b.23.29.39: *synagōgē*; 1,33: *epi synēgmenoi*.

tantos que, gr. *polloí bōste*, consecución ponderativa; cf. 1,27.45.

ya no ... ni, gr. *mēketi ... mēde*, doble negación, cf. 1,44.

a la puerta, gr. *ta pros tēn thyran*: pros + acus. direccional estático (cf. 1,33; 4,1; Moule 52s), «el espacio hacia/frente a la puerta», más bien fuera de la casa (1,33). La expresión puede ser sujeto de *kbōrein*, intrans., «tener capacidad/contener», «haber sitio»; correl. «caber»; cf. Jn 2,6; 21,25; Moule 27; Moulton-Turner III 291.

el mensaje, gr. *ton logon*, «la palabra», «el discurso». No se trata aquí de una palabra, sino de un discurso determinado, de contenido preciso y constante, «el mensaje»; cf. 1,45; 4,12ss; 8,31; Bauer, *logos* 1.b.β.

exponía, gr. *elalei*, impf. sucesivo después de aor.; *laleō*, en la koiné, «hablar», en conversación privada (Lc 2,18.38), en un discurso o enseñanza (Mt 9,18; Mc 2,2); puede indicar palabras de Dios o de ángel a hombres (Heb 1,1-2; 2,2), un texto oral o escrito (Heb 2,6; 6,9). La expresión *lalein ton logon*, «exponer/proponer el mensaje», aparece tres veces en Mc: 2,2; 4,33; 8,32.

3 *paralítico*, gr. *paralytikos*, nombre verbal tardío (no en clás. ni en LXX, Taylor 215), cf. Lc 5,18: *paralelymenos*, part. pf.

4 *acercár[selo]*, gr. *prosenegkai*, infin. aor.: en el sentido de «acercar», sólo aquí y en 10,13: *prosepheron*, impf.; cf. 1,44, «ofrecer».

levantar el techo, gr. *apostegazô* (no en LXX), «destechar», «descubrir».

donde, gr. *bopou* (*bis*), de localización estática, «(en) donde»; con verbo de movimiento (Jn 14,4), «adonde».

camilla, gr. *krabattos* (2,4.9.11.12; cf. 6,55; Jn 5,8-11; Hch 5,5; 9,33), propiamente, «catre», «camastro»; en contexto de transporte puede traducirse por «angarilla», «camilla»; en Mt, *klinê* (9,2.6); en Lc, *klinê* (5,18) y *klinidion* (5,19.24).

5 *la fe de ellos*, gr. *tên pistin autôn*, es decir, de los portadores, como lo indica el participio *idôn*, «viendo», que remite a las acciones antes narradas.

Hijo, gr. *teknon*: 2,5; 7,27; 10,24 (de los discípulos) 29,30; 12,19; 13,12 (*bis*).

se [te] perdonan, gr. *aphiēnai*, pres. puntual efectivo, Moulton I 119, Robertson 866, Moulton-Turner III 64. El verbo *aphiēmi* contiene un sema de separación (*apo-*) que está presente en sus diferentes acepciones; cf. Liddell, S.-J., s.v. En sentido legal significa «dar sentencia absolutoria a un inocente, descargar»; con dat. de persona y acus. de cosa, «exonerar, liberar de una carga u obligación».

Se usa en Mc con tres sentidos: a) en relación con cosas, personas o lugares, «abandonar, dejar, separarse de» (1,18.20.31; 4,36; 7,8; 8,13; 10,28.29; 12,12; 13,34; 14,50), «soltar, dejar irse» (15,37).

b) en relación con la actividad de otro, «permitir, dejar hacer» (1,34; 5,19.37; 7,12.27; 10,14; 11,6.16; 15,36).

c) en relación con pecados, deudas, ofensas o faltas, «cancelar, remitir» (2,5.7.9.10; 3,28; 4,12; 11,25) (cf. Taylor 216): se deja libre, se desvincula al pecador de su conducta anterior. Es un efecto parecido al de la amnistía: la mala conducta anterior no se tiene en cuenta y se da al hombre la oportunidad de comenzar de nuevo. Aunque por la dificultad de utilizar el abstracto «cancelación [de los pecados]», se traduce por «perdonar», este verbo correspondería más bien al gr. *sygginôskô*, cf. Liddell, S.-J., s.v. IV. De hecho, «cancelar» significa «anular», «dejar sin valor alguna obligación o limitación» («le han cancelado la nota desfavorable de su expediente») (María Moliner, s.v.); «perdonar», en cambio, significa «renunciar alguien voluntariamente a castigar una falta, delito u ofensa o a cobrar una deuda» (ibid., s.v.).

Colocación inicial enfática del verbo, cf. Reiser 93.

6 *empezaron a razonar*, gr. *dialogizomenoi* (cf. 2,8; 8,16.17; 9,33b; 11,31), part. pres. durativo; podría depender del impf. *êsan*, como forma perifrástica, pero en tal caso la duración expresada por *êsan kathêmenoi* no coincidiría con la expresada por *êsan dialogizomenoi*, pues el «razonar» comienza sólo a partir de la intervención de Jesús. Se trata, pues, del uso del participio en lugar de verbo personal (*dialogizomai*, impf. sucesivo tras presente histórico *legei*, v. 5), cf. 1,14; Moulton-Turner III 87s, Robertson 1132-1135.

en su interior, gr. *en tais kardiais*, plural, hablando de un grupo; se usa también el sing. distributivo, cf. 3,5; 6,52; 7,6.21; 8,17. El término *kardia* (hebr. *leb*, *lebab*) denota la interioridad del hombre (inteligencia, voluntad, sentimiento) en cuanto capacidad o contenido (cf. Dt 29,3: *kardian eidenai*), concebida aquí como lugar donde pueden realizarse procesos («razonar»); la interioridad en cuanto activa se llama *pneuma*, «espíritu», denotando los actos que proceden de lo interior (cf. v. 8) En Mc 7,6, *kardia* se opone a «labios», como lo interior a lo exterior (cf. 1 Sm 16,5, la oposición entre *prosôpon* y *kardia*). En 7,21, *esôthen*, «de dentro» está en paralelo con *ek tês kardias*. Comparando 2,6 (*en tais kard. hymôn*) con 2,8 (*en kardiais*), aparece como equivalente del pronombre reflexivo; cf. Behm, TWNT III (1956) 616; Zorell 1b; Bauer 1b. Como el verbo *dialogizomai* puede significar «conver-

sar, dialogar» con otros (9,33b), la locución *en tais kardiais* sirve como marca de interiorización, indicando que no se expresa lo que se piensa.

7 *¿Cómo...?*, gr. *tí*, que puede ser: 1) interrogativo, «¿por qué?»; 2) introductivo a una pregunta retórica que expresa horror o indignación, «¿Cómo...?», «¿Cómo es que...?»; 3) pura exclamación (aram. *má*), «¡Cómo!, ¡Hay que ver!». Es el segundo caso el que conviene a este contexto (Black, *Approach* 121s; Bauer, *tis* 3b), como expresión de sorpresa indignada. No preguntan la razón del aserto (¿por qué?), que, a su juicio, no tiene justificación posible.

éste, gr. *boutos*, despectivo, Robertson 697; Black 122. *boutos boutôs*, doblemente despectivo.

habla ... ¡Está blasfemando!, gr. *lalei blasphêmei*, caso probable de asíndeton aram., usado en griego en enumeraciones retóricas (cf. Lc 17,27.28; Black, *Approach* 65s); «habla, blasfema/blasfemando».

sólo, gr. *beis*, Zorell, s.v. 2; Bauer 2c; quizá, «el único Dios».

8 *intuyendo*, gr. *epignous tô pneumatî autou*, aor. puntual, «percibiendo/intuyendo/dándose cuenta»; el prefijo *epi-*, direccional, concentra la atención en el objeto, cf. Moulton-Howard II 312, Moulton-Milligan, *Vocabulary* s.v. *Pneuma*, en oposición a *kardia* (v. 6), que se asocia a formas verbales durativas, va con formas puntuales (2,8; 8,12), pues no denota la facultad en sí, sino la facultad en acto: *kardia* es el ámbito donde se verifica el razonar; *pneuma*, la actividad que hace conocer. El paralelo con 5,30: *epignous en beauto*, hace ver que la locución equivale a un pronombre de sentido reflexivo-espontáneo (cf. *supra*, nota sobre *kardia*, Taylor 218): «por sí mismo», no por información obtenida de fuera.

dentro de ellos, gr. *en beautois*, insistencia en la falta de expresión verbal del razonamiento.

al momento, gr. *euthys*, que, aunque colocado al principio de la frase por anticipación expresiva, señala la inmediatez entre el conocimiento y la locución; el consecuente es, por tanto, el verbo principal *legei*; véase Mateos, «*Euthys* y sinónimos en el NT» 116.

¿Por qué razonáis así en vuestro interior? El texto añade de nuevo la especificación *en tais kardiais hymôn* (cf. v. 6), marcando por tercera vez (cf. «dentro de ellos») la ausencia de expresión verbal.

10 *autoridad*, gr. *exousia*, cf. 1,22.27; Moulton-Howard II 309.

el Hombre, gr. *ho hyios tou anthrôpou*, expresión de trasfondo arameo (*bar naša*, «hijo de hombre» = «individuo de la especie humana») que denota al nombre y que, por su conexión con el término *exousia*, alude en este texto a Dn 7,13 (*bôs hyios anthrôpou*, «como un hombre», «una figura humana»); la misma conexión se dará en Mc 14,62, última mención de «el Hijo del hombre». Sin embargo, la forma griega, doblemente determinada, añade el sema de excelencia: «el hombre por antonomasia», «el hombre en su plenitud», «el Hombre». En este evangelio denota primariamente a Jesús en cuanto portador del Espíritu y, con él, a los que de él reciben el Espíritu y van camino de la plenitud humana; equivale, por tanto, a «la nueva humanidad», sentido extensivo o inclusivo que corresponde a la identificación en Dn 7,27 de la «figura humana» (7,13) con «el pueblo de los santos del Altísimo», cf. Mateos, ««El Hijo del hombre» en Marcos», en *Marcos* 13 §§ 656-711.

En relación con el reino de Dios, «el Hijo del hombre» o nueva humanidad, cuyo prototipo es Jesús, equivale a ese Reino, es decir, a la comunidad humana sobre la que Dios ejerce su reinado; cf. Mateos, *Marcos* 13 § 710bis. El concepto de «el Hombre» en los evangelios corresponde al de «hombre nuevo» o «nueva humani-

dad» de las cartas paulinas (*kainos antrôpos*: Ef 2,15 y 4,24; *kainê ktisis*: 2 Cor 5,17; Gál 6,15); en cuanto aplicado a Jesús, al de «último Adán» (*ho eskebatos Adam*: 1 Cor 15,45), «el segundo hombre, el celeste» (*ho deueros antrôpos*, *ho epouranos*: 1 Cor 15,47s). Por no denotar simplemente a un individuo, «el Hijo del hombre» no es nunca sujeto de locución.

en la tierra, gr. *epi tês gês*, cf. Sal 115,16 (113,24 LXX): *ho ouranos tou ouranou tō kyriō, tēn de gēn edōken tois hyiois tōn antrōpōn*, «lo alto del cielo (lit. «el cielo del cielo») pertenece al Señor, mas la tierra se la dio a los hombres» (lit. «los hijos de los hombres»). Se continúa en el salmo la tradición de Gn 1,26-28, que exalta la dignidad del hombre como imagen y vicario de Dios en la tierra (cf. Sal 8,5-9, dominio cósmico; Dn 7,13s, dominio histórico). A *fortiori*, «el Hijo» (Mc 1,11) representa a Dios (Padre) en la tierra y ejerce sus mismas funciones. Para el perdón de los pecados por parte de Dios, cf. Is 43,25; 44,22.

tiene autoridad: La relación entre *dynatai* (v. 7, de Dios) y *exousian ekhei* (del Hombre) da a este último un sentido dinámico, «ha recibido» (cf. Lyons, *Introducción* 410ss), correlativo de «Dios le ha dado» (cf. Mc 9,7), en correspondencia con la recepción del Espíritu (1,10): «el Hombre tiene/ha recibido autoridad».

dice al paralítico, gr. *legei tō paralytikō*, frase introductoria idéntica a la de 2,5.

12 *Todos se quedaron...*, gr. *bōste* + inf., pres. (1,27.45; 2,2.12; 3,10.20; 4,1.32.37; 9,26; 15,5). Los infinitivos *existasthai* y *doxazein* siguen a aors. puntuales (*ēgerthē*, etcétera) y tienen aspecto ingresivo de estado: «quedaron atónitos», e incoativo de acción: «se pusieron a glorificar/alabar», respectivamente. *Existamai*, «estar fuera de sí»; el motivo de este estado queda determinado por el contexto: asombro/estupefacción (2,12), locura (3,21), estupefacción (5,21; 6,51). *Doxazō*, «glorificar», «alabar», «honrar», Moulton-Milligan, *Vocabulary*, s.v.

diciendo: *boti* recitativo ante discurso directo; Robertson 1027s, Zerwick § 416 nota.

13 *esta vez*, gr. *palin* (Mc, 28 veces; Mt, 17; Lc, 3) no significa aquí «otra vez/de nuevo», pues la salida de Jesús carecería de precedente en el relato de Mc (en 1,16 Jesús no «sale» a la orilla del mar, sino que «pasa» por ella).

De hecho, *palin* es siempre anafórico a una acción precedente, pero no exige que el sujeto o el término de la acción sean idénticos en ambos casos ni, a veces, que la acción misma sea idéntica. Así, según los contextos, significa:

a) cuando hay identidad de sujeto, acción y circunstancia, «otra vez», «de nuevo»; así en 4,1: «empezó a enseñar de nuevo a la orilla del mar», por referencia a 2,13.

b) cuando hay identidad de sujeto y acción, pero cambia el término local, «esta vez»; 2,13: «salí [de Cafarnaún] esta vez a la orilla del mar», por referencia a 1,35: «salí [de Cafarnaún] y se marchó a un despoblado»; lo mismo si cambia el término personal, como en 7,14: «convocando esta vez a la multitud», por referencia a 6,7: «convoca a los Doce»; también si, con identidad de sujeto, cambia la calidad de la acción, como en 15,13, donde la acción aumenta de intensidad respecto a la petición implícita en 15,11: «pero ellos esta vez gritaron».

c) cuando hay identidad de acción y término, pero no de sujeto, «esta vez», «a su vez»; así en 10,10: «le preguntaron a su vez los discípulos», por referencia a 10,2: «le preguntaron los fariseos». Cf. Mateos, *Los Doce* §§ 157s, 262b.

DELIMITACION

El v. 13 debe considerarse como final de la primera perícopa, no como principio de la siguiente¹. He aquí los criterios:

a) *Topografía y cronología*: En 2,13 «sale» Jesús «a la orilla del mar/junto al mar». El verbo «salir» establece una sucesión temporal inmediata entre la localización en la casa y en la orilla del mar/lago. En cambio, llegado allí, Jesús se detiene enseñando un tiempo indeterminado (2,13: *edidasken*, impf., en paralelo con 2,2: *elalei ton logon*).

La mención de «la orilla del mar» en 2,13 parece colocar la llamada de Levi en una localización paralela a la de las primeras llamadas, pero, a diferencia de 1,16, en 2,13-14 no hay conexión inmediata entre *para tèn thalassan* y *paragòn*. Mientras en 1,16 Jesús «pasaba junto al mar/por la orilla del mar», en 2,13 «sale» a la orilla del mar y se detiene allí para enseñar. Solamente después de haber ejercido esa actividad «pasa» por donde está Levi. Por tanto, el hecho de que ese «pasar» pueda verificarse también «junto al mar», como en 1,16, se debería en todo caso a que Jesús ya estaba en aquel paraje desde la escena anterior.

b) *Personajes*: La multitud que aparece en 2,13 (*pas ho okhlos*) y que pertenece a la escena del paralítico (2,2: *polloí*; 2,4: *ton okhlon*), desaparece en 2,14, donde surge, en cambio, otro personaje, Levi, ausente de la escena anterior.

c) *Temática*: El tema de la enseñanza que aparece en 2,13 está en relación con la exposición del mensaje en 2,2. Este tema está ausente en 2,14 y perícopas siguientes.

d) *Retórica/Estilística*: Se descubren en 2,1-13 dos inclusiones y una oposición inclusiva. Primera inclusión: 2,2: *polloí* (2,4: *ton okhlon*) con 2,13: *pas ho okhlos*, con determinación anafórica a 2,2.4. Segunda: 2,2: *elalei autois ton logon* y 2,13: *edidasken autous*. Oposición inclusiva: 2,1: *eiselibòn palin*, con 2,13: *exèliben palin*.

CONTENIDO Y DIVISION

El episodio se sitúa en Cafarnaún, donde, ante un auditorio judío, expone Jesús el mensaje universalista contenido en germen en la aceptación del leproso y divulgado por éste (1,45). El contenido del mensaje está escenificado por Mc utilizando la figura de un paralítico llevado por cuatro portadores, que superan todas las dificultades y consiguen colocar al paralítico delante de Jesús, quien declara que sus pecados están perdonados. Los que escuchan la exposición de Jesús, imbuidos de la doctrina de los letrados, reaccionan en su interior tachando a Jesús de blasfemo. Intuyendo esta reacción, Jesús propone como prueba de su autoridad para perdonar pecados la curación del paralítico. Esta se realiza, con estupefacción de todos, y el paralítico se marcha a su casa. Jesús, por su parte, sale a la orilla del mar/lago, pero toda aquella gente lo sigue y continúa su enseñanza. El sentido teológico del episodio será expuesto en la Lectura.

Pueden distinguirse cuatro secuencias:

- 2,1-2: Jesús llega a Cafarnaún. Noticia de su vuelta, reunión de la gente y exposición del mensaje.
- 2,3-5: El paralítico y Jesús: el perdón de los pecados.
- 2,6-12: Reacción negativa, desafío de Jesús y curación; reacción positiva.
- 2,13: Jesús sale a la orilla del mar: la gente acude y él les enseña.

¹ Cf. Delorme, «Marc 2,1-13 ou l'ouverture des frontières» 1-14.

1. La expresión «en/a casa» (v. 1: *en oikô/eis oikon*) tiene sentido determinado, pero en el evangelio aparece con diferentes localizaciones (cf. 3,20; 7,17; 9,28) (nota filológica).

2. El verbo «congregarse» (v. 2: *synêkthêsan*, cf. 4,1; 5,21, etc.; 1,33: *episyngmenê*) está relacionado con «sinagoga» (1,21b.23.29.39); es diferente de «acudir» (1,45; 2,13: *erkbomai pros*).

3. «El mensaje (v. 2: *ton logon*) expuesto por Jesús remite al divulgado antes por el leproso curado (1,45).

4. Los portadores no están individualizados, su único rasgo distintivo es el de ser «cuatro» (v. 3); por ser un rasgo narrativamente superfluo (cf. Mt 9,2; Lc 5,18), resalta su importancia. El número «cuatro» simbolizaba la universalidad y la totalidad.

5. Tampoco sobre el paralítico ofrece el texto ningún dato: no lleva nombre ni se indica su origen o lugar de procedencia.

6. Hay un uso impropio de «techo» para designar la casa donde está Jesús (v. 4, lit.: «destecharon el techo donde estaba») y una oposición entre «destechar» (*apostegazô*) y «techo» (*stegê*).

7. Jesús «ve» la fe (v. 5), es decir, las acciones de los portadores, que expresan su fe.

8. El paso del plural al singular en v. 5 (Jesús «ve la fe de ellos» y «dice al paralítico: "Hijo, tus pecados..."») muestra una incongruencia narrativa. El perdón, fruto de la fe, correspondería a los que la han manifestado con sus acciones («viendo», «vuestros pecados»). Con este recurso literario Mc identifica la figura del paralítico (destinatario del perdón) y la de los portadores (sujetos de la fe), indicando que la escena no es histórica.

9. La posición de los letrados (v. 6, nueva relación con la sinagoga), «sentados», es un dato narrativamente superfluo y, por otra parte, incongruente, pues ni de Jesús, que está exponiendo el mensaje (v. 2), ni de sus oyentes se ha precisado la posición corporal. Su presencia en la casa prueba el sentido figurado de ésta.

10. Se hace notar tres veces (vv. 6-8) que el razonamiento contrario a Jesús es meramente interior, sin expresión verbal.

11. No se dice que los letrados hayan acudido a la casa con la gente, pero están en ella «sentados»; no hablan en voz alta, no reaccionan ante la curación del paralítico, no aparecen al final de la perícopa ni salen de la casa; se indica así que no son personajes reales.

12. Universalidad de la «autoridad ... en la tierra» (v. 10: *exousia ... epi tês gês*) del Hijo del hombre, no limitada, por tanto, al pueblo judío (nota fil.).

13. La alusión a Dn 7,13-14, por la mención de la «autoridad» del «Hijo del hombre», insinúa que éste es una figura colectiva (cf. Dn 7,27) (nota fil.).

14. Quintuple repetición del término «paralítico» (vv. 2.3.5.9.10), que lo constituye en personaje central.

15. Cuádruple repetición de «pecados» (2,5.7.9.10) y de «camilla» (vv. 4.9.11.12), que pone en relación los dos términos.

16. Idéntica introducción las dos veces que habla Jesús al paralítico (sin precisar la segunda vez con «de nuevo», «esta vez», etc.) y ambas en presente histórico (vv. 5.10: «le dice al paralítico»).

17. Contraposición de «la casa» del paralítico (v. 11) a «la casa» donde está Jesús (v. 1).

18. No se habla de «el mar de Galilea» (1,16), sino sencillamente de «el mar», subrayando su sentido figurado de camino hacia los pueblos paganos (1,16 Lect).

19. La gente ya no «se congrega» (v. 2) sino que «acude» adonde está Jesús (v. 13).
 20. Después que ha «expuesto el mensaje» (v. 2), Jesús vuelve a «enseñar» (v. 13).

LECTURA

*En Cafarnaún:
 reunión y exposición del mensaje*

2,1 Entró de nuevo en Cafarnaún y, pasados unos días, se supo que estaba en casa.

Terminada la gira por Galilea, vuelve Jesús a Cafarnaún, ciudad de la que había salido para ampliar el ámbito de la proclamación (1,35.38). Debido a la marginación que sufre tras la curación del leproso (1,45b), entra en la ciudad sin que se advierta. Hasta unos días después no empieza a saberse de su vuelta (nota fil.).

La frase «que estaba en casa» no indica de quién es la casa, pero el texto da pistas que permiten determinarlo (nota fil.).

Los datos que ofrece el texto son los siguientes: Como en español, la locución «en casa» tiene sentido determinado y, al mismo tiempo, una connotación posesiva («a casa» = «a mi casa»); en otras palabras, al decir «está en casa» se supone la casa de alguien; el texto no precisa a quién pertenece: puede ser la de Jesús o la de los que transmiten la noticia («se supo», lit. «se oyó»).

La locución, en las formas «en/a casa» se encuentra cuatro veces en el evangelio (2,1: «en casa»; 3,20; 7,17 y 9,28: «a casa»). Lo notable es que esta casa determinada no se sitúa siempre en el mismo lugar: en 2,1 está en Cafarnaún; en 9,28, por ejemplo, está en otro lugar, pues poco después llega Jesús a Cafarnaún (9,33a). Esta contradicción, que una casa determinada no se encuentre siempre en el mismo sitio, indica que, en estas expresiones, «casa» tiene un sentido particular, que hay que determinar.

En 2,1, la «casa» es el lugar donde la gente «se congrega», verbo que, en griego, está emparentado con «sinagoga» (= congregación, reunión», nota fil.), y donde Jesús «expone el mensaje» (v. 2; cf. 1,33 Lect.).

Por otra parte, en esa «casa», donde está Jesús, hay algunos letrados «sentados» (v. 6). Es un dato narrativamente superfluo y, además, incongruente, pues ni de la gente ni del mismo Jesús, que expone el

mensaje, se dice que lo estén; por otra parte, resulta imposible que unos letrados estén sentados en la casa de Jesús, considerado por ellos un «impuro».

Se explica, en cambio, este dato textual si se tiene en cuenta que el verbo «estar sentado» significa también «estar asentado/instalado/fijo», significado que descubre conexiones con el contexto precedente. Por una parte, la única mención anterior de los letrados los ponía en relación con la sinagoga, donde ejercen su enseñanza (1,22). Sería, pues, la sinagoga el lugar propio para que los letrados fuesen considerados «fijos» o «estables». Por otra parte, la conexión de la «casa» con la sinagoga aparece también por el uso del verbo «congregarse», como acaba de verse.

Resumiendo estos datos, resulta que la «casa» donde está Jesús es un lugar al que la gente acude como a la sinagoga y donde, como en ella, están instalados algunos letrados. No puede tratarse, por lo tanto, de la casa de Jesús.

Excluida esta posibilidad, hay que concluir que se trata de la casa de los que comunican y reciben la noticia de la presencia de Jesús en la ciudad, es decir, de la población israelita de Cafarnaún. Es así la casa de todos, no la de un individuo particular.

Este conjunto de datos delinea ya el sentido de la «casa». La casa común de todos los israelitas de Cafarnaún, en relación con la sinagoga y donde están instalados algunos letrados, podría interpretarse como figura de la sinagoga misma. Sin embargo, el empleo del término «casa», de significado más amplio que «sinagoga», señala la existencia de un matiz particular. Además, hay que notar que en la sinagoga Jesús «entra» (1,21b) y de ella «sale» (1,29), mientras en esta casa «está», verbo que denota una situación permanente.

Ahora bien: la única acepción de «casa» conocida de todos, relacionable con sinagoga y que puede incorporar los datos obtenidos es la expresión metafórica «la casa de Israel»; ésta puede ser considerada como propia por todos los israelitas, en ella «está» Jesús, allí «se congregan» muchos y «están instalados» los letrados².

Sin embargo, el hecho de que esté localizada en Cafarnaún y que en ella estén instalados no todos los letrados, sino «algunos de ellos» (v. 6), indica que esta «casa de Israel» no representa el Israel institucional en su totalidad, sino al de Cafarnaún o, mejor, al de Galilea, cuya capital para Mc es Cafarnaún; aparece así esta «casa de Israel» como un compendio de toda Galilea, en cuyas sinagogas ha estado

² En los demás textos donde aparece la «casa» en relación con Jesús (3,20; 7,17; 9,28), situados narrativamente después de la constitución de «los Doce» o Israel mesiánico, la «casa» será la del nuevo Israel; cf. Mateos, *Los Doce* §§ 231-239.

proclamando Jesús. Puede decirse, por tanto, que la casa de Cafarnaún representa a la comunidad israelita de Galilea que, a través de los letrados, es adoctrinada en la Ley, y que no incluye a los círculos de Jerusalén. La proclamación hecha antes en las sinagogas de toda Galilea (1,39) se completa ahora con la exposición del mensaje, el de la universalidad del Reino.

2 Se congregaron tantos que ya no se cabía ni a la puerta, y él les exponía el mensaje.

Al saberse, la presencia de Jesús en Cafarnaún suscita un enorme concurso de gente que bloquea el acceso a la casa. Continúa el entusiasmo por su persona expresado por Simón y sus compañeros cuando abandonó Cafarnaún (1,37: «Todo el mundo te busca»). El deseo de encontrarlo no ha cesado y puede realizarse ahora que ha vuelto. De nuevo es Jesús el centro de atención, pero de forma diversa. Ya es conocido el mensaje proclamado por el antiguo leproso (1,45); la gente de Cafarnaún y de Galilea, «la casa de Israel», acepta, pues, que Jesús derribe la barrera creada por las prescripciones sobre la pureza/impureza y se oponga a la marginación dentro del pueblo. Comienza la autonomía de la gente respecto a los principios discriminatorios de la doctrina oficial.

En este pasaje, la gente, como había hecho antes en Cafarnaún (1,33), va espontáneamente adonde está Jesús, todavía animada por el espíritu del judaísmo («se congregaron», cf. 1,33 Lect.). Sin embargo, ahora no es sólo la población de Cafarnaún (1,33), sino, figuradamente, los israelitas de toda Galilea, en cuanto miembros de «la casa de Israel», los que se congregan donde está Jesús: ven en él, por tanto, al renovador de Israel.

Jesús les expone el mensaje, confirmando lo proclamado por el antes leproso (1,45): que Dios, en su amor, ofrece a todos su Reino y que no reconoce las discriminaciones establecidas por la Ley³. Pero Jesús va a ampliar su extensión, abriendo también a los paganos el

³ «El mensaje» es la formulación verbal del *mysterion* o «secreto» del reino de Dios (4,11), pues tanto uno como otro se propone a «los de fuera» en parábolas (4,11; 4,33). Este *logos/mensaje* se resume en la universalidad del amor de Dios, que desea comunicar su vida (el Espíritu) a la humanidad entera, lo mismo a judíos que a paganos, suprimiendo toda discriminación entre hombres (1,45) o pueblos (2,1-13). La consecuencia para los judíos es que caducan las instituciones de Israel y se invalidan los ideales nacionalistas de supremacía. La proclamación y práctica de este mensaje, que pone en cuestión los valores de la sociedad, acarrea persecución y amenaza de muerte (cf. 3,6; 4,17; 8,31), que ha de ser aceptada por el seguidor de Jesús (8,34).

La expresión «exponer el mensaje» se encuentra tres veces en Mc (2,2; 4,33; 8,32a), describiendo la actividad de Jesús con un auditorio judío y en relación con su enseñanza (cf. las

acceso al reino de Dios. Este contenido del mensaje no va a ser formulado abstractamente, sino puesto en forma de narración.

El paralítico y sus portadores son figuras representativas, como aparece por su anonimato y la ausencia de todo dato sobre ellos. No sólo eso, Mc presenta la narración entera como una escenificación del contenido del mensaje y no como un episodio real; así lo muestra, en primer lugar, la identificación que hace Mc de los portadores con el paralítico, como se verá en el análisis; en segundo lugar, el hecho de que ni unos ni otro pronuncien palabra, ni siquiera dirigiéndose a Jesús para expresar una petición, ni manifiesten reacción alguna ante la curación (compárese con el leproso, 1,40.45); de ellos sólo se narran gestos o acciones. Son como marionetas que sirven para poner ante los ojos el mensaje.

El paralítico. Declaración de Jesús

3 Llegaron llevándole un paralítico transportado entre cuatro.

La narración pasa al presente (lit. «llegan»), indicando que se entra en la parte principal del relato y la actualidad de lo que se va a exponer.

La llegada de los portadores con el paralítico enlaza narrativamente con la afluencia de gente a Jesús «de todas partes», como consecuencia del mensaje proclamado por el exleproso (1,45): la esperanza del reino de Dios abierta por Jesús a los marginados. Esto insinúa que el paralítico está incluido de algún modo en ese tipo de personas.

La construcción misma de la frase indica la inseparabilidad del paralítico y sus portadores. A éstos se alude dos veces: «llegaron llevándole» y «transportado entre cuatro». Entre las dos menciones, en el centro, se sitúa la figura del paralítico, resaltando su importancia. En cambio, en ningún momento se afirma la individualidad personal de los anónimos portadores; se esconden detrás de las formas plurales griegas (v. 3: «llegaron, llevando, entre cuatro»; v. 4: «no pudiendo, levantaron, abrieron, descolgaron»).

El paralítico, personaje anónimo y sin voz, es un prototipo de invalidez, el hombre que no puede moverse por sí mismo ni tiene libertad de acción. Los portadores tienen que llevarlo en una camilla

Inclusiones 2,1-2,13; 4,1-4,33; 8,31-8,32a). Cuando Jesús «enseña» reinterpreta el AT en función del Reino, cuando «expone el mensaje» toma como punto de partida la novedad del Reino; cf. Mateos, *Los Doce* § 54. Para Pesch I 257, *logos* es aquí un término técnico para definir la proclamación de los primeros cristianos y la predicación misionera.

(2,4) ⁴. Yacer permanentemente, sin capacidad de movimiento, es una situación sin remedio y equivale prácticamente a estar muerto.

Los portadores, también anónimos y sin habla, tienen como único rasgo característico el ser «cuatro». Este dato, narrativamente superfluo (cf. Mt 9,2; Lc 5,18), proporciona la clave de su significado. En efecto, es bien conocido el simbolismo del número cuatro, que representa los cuatro puntos cardinales y, en consecuencia, el mundo y la humanidad entera ⁵.

Para determinar el significado de la figura del paralítico en relación con sus portadores hay que examinar anticipadamente el v. 5. Después de la actividad de los «cuatro», quienes, saltándose todas las barreras, consiguen colocar al paralítico ante Jesús, dice el texto: «Viendo Jesús la fe de ellos, le dice al paralítico: "Hijo, se te perdonan tus pecados"».

El paso aparentemente ilógico del plural («de ellos») al singular («le dice») da la clave de interpretación de los personajes. De hecho, la fe que Jesús «ve» se identifica con las acciones de los portadores del paralítico, que manifiestan su infatigable tenacidad y vencen todas las dificultades, mostrando la importancia que atribuyen al encuentro del paralítico con Jesús. El paralítico, por el contrario, es una figura totalmente pasiva, y el texto no ofrece ningún dato, ni siquiera una petición de este hombre a Jesús, por el que manifieste su propia fe ⁶.

Siendo la fe la que obtiene el perdón de los pecados, el dicho de

⁴ El término «paralítico» no aparece en la traducción griega del AT (los LXX). No se trata de los paralíticos en los documentos rabínicos; no existían oraciones para pedir su curación, ni los libros rabínicos, en sus capítulos sobre medicina, tratan los casos de parálisis. La curación de un paralítico no tenía, por tanto, precedentes en el AT ni en el judaísmo posterior.

⁵ En el AT y en las culturas paganas de la época, el número cuatro expresa principalmente totalidad y universalidad. Así, los cuatro puntos cardinales son expresión de totalidad, como los cuatro ríos del paraíso que circunscribían el mundo entero (Gn 2,10-14). Los cuatro vientos (cf. Dn 11,4; Jr 25,16 [LXX]; Sal 107,3; Gn 13,14); las cuatro alas o confines de la tierra de Israel (Ez 7,2; cf. Is 11,12; Ez 37,9; 42,15-20; 47,1ss); cuatro porteros principales en Jerusalén, con las cuatro puertas en las cuatro direcciones (1 Cr 9,24.26; cf. 26,12ss); cuatro carros-cuatro vientos (Zac 6,1-8); cuatro seres vivientes, indicando la potencia universal de Dios (Ez 1,6-11); cuatro cuernos y cuatro herreros, que simbolizan la totalidad de las potencias mundiales (Zac 2,1-3); cf. Balz, *testares*, TWNT VIII 131; Mateos-Camacho, *Evangelios, figuras y símbolos* 83-85. En Mc, la formulación más clásica de este simbolismo se encuentra en 13,27: «de los cuatro vientos» o puntos cardinales; cf. 8,9, donde el múltiplo «cuatro mil» simboliza también a la humanidad entera.

⁶ E. Schweizer 33 interpreta «la fe de ellos», sobre todo de la fe de los portadores; Haenchen, *Weg* 106, Gnika I 99, ven incluida en el pronombre la fe del paralítico y la de los portadores. Como bien nota Rasco, «"Cuatro" y "la fe"» 60-61, «El tenor de la frase parece excluirlo: "Al ver Jesús la fe de ellos (*autón*) dice al paralítico...". «El "paralítico" y "ellos" están en una cierta oposición que dificilmente permite identificarlos». Para Pesch I 259, las acciones de los portadores son una «oración sin palabras» y una «manifestación de confianza». En todo caso, si «la fe de ellos» incluyese al paralítico, la frase de Jesús debería haber sido: «vuestros pecados están perdonados».

Jesús resulta incongruente: se perdonan los pecados del que no ha mostrado fe, mientras nada se dice de los que la han mostrado. Esto indica que existe una identificación entre la figura del paralítico y la de los portadores que han manifestado la fe: uno y otros son un mismo personaje.

Puesto que los «cuatro» representan a la humanidad⁷ que no pertenece a «la casa de Israel» donde se encuentra Jesús, el paralítico pasa a ser figura representativa de la humanidad «pecadora», denominación que señalaba a los que estaban fuera de la Ley de Israel, en particular a los paganos⁸.

Esta humanidad se presenta, pues, en la perícopa bajo un doble aspecto: activo, en cuanto en la figura de los cuatro manifiesta su anhelo invencible de acercarse a Jesús; pasivo, en cuanto en la figura del paralítico aparece aquejada de un mal que equivale a la muerte. Los cuatro aparecen así como un doble literario de la figura del paralítico. El personaje real es la humanidad misma, desdoblada en dos actores: los cuatro portadores (actor colectivo), que representan su deseo de salvación, y el paralítico, que pone ante los ojos su necesidad de salvación⁹.

De los dos, el principal es el paralítico, como lo indican, por una parte, la construcción antes notada, donde el paralítico ocupa el centro, haciendo de sus portadores figuras subordinadas; por otra, la quintuple repetición del término «paralítico» en el texto de la perícopa (2,3.4.5.9.10). Se pone así de relieve la necesidad de salvación.

El episodio es, pues, programático: presenta a Jesús como salvador, no sólo de Israel, sino de la humanidad, prefigurando el acceso de los paganos al Reino. La salvación para la humanidad entera procede

⁷ A la universalidad indicada por el número cuatro corresponde el ámbito de la potestad de Jesús «en la tierra» (2,10).

⁸ El horizonte abierto por esta escena empezará a concretarse en la llamada de Leví (2,14) y en la de los «recaudadores y descreídos/pecadores» que siguen a Jesús y se ponen a la mesa con él (2,15). Estos marginados dentro del pueblo judío son las primicias de la humanidad no israelita que le dará su adhesión. Así aparece por la correspondencia de las cuatro menciones de «los pecados» en la primera escena del tríptico (2,5.7.9.10) y las cuatro de «los pecadores/descreídos» en la tercera (2,15.16.16.17). Sobre el desprecio de los judíos hacia los paganos, véase Strack-B. IV 374,375, Leipoldt-Grundmann I 322.

⁹ No es la única vez que Mc desdobra un actante en varios personajes que representan aspectos diversos del mismo. Por citar sólo otro caso, la multitud que acude a Jesús en 9,14ss es el actante, cuyos aspectos se expresan con dos actores: el padre (9,17: «uno de la multitud») expresa el recurso de la multitud a Jesús (cf. el doble plural en 9,22: «conmuévete por nosotros y ayúdanos»), mientras la multitud, que había quedado atónita al ver a Jesús y había acudido corriendo a saludarlo (9,14), no le pide nada, sino que asiste pasivamente a la curación del niño, como si éste fuera el problema para el que esperaba solución; el hijo o «chiquillo» (9,17.24) expresa el estado de desesperación al que la doctrina de los letrados (9,11-12.14) lleva a la misma multitud. Cf. Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 125-127.

de Israel («la casa de Israel»)¹⁰. No ha resultado inútil la elección de ese pueblo, puesto que en él ha nacido Jesús.

4 Como no podían acercárselo por causa de la multitud, levantaron el techo del lugar donde él estaba, abrieron un boquete y descolgaron la camilla donde yacía el paralítico.

El anhelo de la humanidad por acercarse a Jesús se describe como un intento de los portadores de entrar en la casa. Pero la multitud, que obstruye la puerta e impide el paso, constituye una dificultad insuperable para realizarlo.

El significado de la escena está dado por el uso del término «techo». Literalmente, el texto dice así: «destecharon el techo donde estaba». El término «techo» está usado en sentido impropio, pues Jesús no está «en un techo», sino «en la casa» (2,1); lógicamente debería decir: «destecharon la casa donde estaba». Este uso pleonástico e impropio de «techo» muestra que Mc identifica «casa» con «techo»: «la casa de Israel» cubre a Jesús, lo oculta al resto de la humanidad, impidiendo el encuentro con él a los no israelitas. La humanidad deseosa de salvación «lo descubre» («destecharon el techo»), forzando el obstáculo que representaba el judaísmo.

Tanto antes que el leproso proclamase su mensaje como después (cf. 1,33: «a la puerta»; 2,2: «a la puerta») existe un deseo de monopolizar a Jesús por parte de la población judía. Se ve que están de acuerdo con la abolición de los preceptos legales sobre la impureza en el interior de Israel, pero no respecto a los excluidos del pueblo ni a los paganos.

La redundancia «levantaron el techo», «abrieron un boquete», pondera el esfuerzo y la dificultad del acceso a Jesús. «La camilla» es el lecho permanente del paralítico/humanidad, del que no puede moverse: ella expresa su condición y resume su historia. La importancia que tiene en el relato aparece por las cuatro menciones que de ella se hacen (vv. 4.9.11.12), en paralelo con la cuatro menciones de los «pecados» (vv. 5.7.9.10)¹¹.

Para el significado de «la camilla» es importante observar que respecto al paralítico se mencionan dos posesiones: «sus pecados» (2,5.9) y «su camilla» (2,9.11). Estas dobles menciones, que aparecen en paralelo, muestran la relación entre «pecados» y «camilla»: ésta

¹⁰ Cf Jn 4,22: «la salvación sale de los judíos».

¹¹ Como se ve, la perícopa juega con el número cuatro, subrayando el tema de la universalidad: cuatro portadores, cuatro menciones de la camilla y otras cuatro de los pecados. Toda la humanidad pagana está comprendida en esta situación.

es el símbolo del pasado de injusticia («pecados») que inmoviliza al paralítico y del que no puede despegarse («donde yacía»). Al descolgar la camilla ponen ante Jesús al hombre y al pasado pecador que lo paraliza.

5 Viendo Jesús la fe de ellos, le dice al paralítico: «Hijo, se te perdonan tus pecados».

La tenacidad que han mostrado los portadores en superar los obstáculos que impedían llegar hasta Jesús recibe el nombre de «fe». Esta es una disposición interior que se hace visible («viendo») en la manera de obrar.

Es la segunda vez que Mc menciona la fe. La primera vez (1,15: «tened fe en esta buena noticia», en forma verbal) significaba reconocer la verdad de la cercanía del reinado de Dios, lo que suponía dar fe al que lo anunciaba, Jesús. Aquí, la llegada del paralítico/humanidad hasta Jesús, superando todo obstáculo, implica aquella fe, es decir, el deseo del reinado de Dios y la confianza en Jesús que lo propone.

Sin embargo, en este pasaje, el término de las acciones que muestran la fe es Jesús mismo (v. 3: «llevándole»; v. 4: «acercárselo»); la fe se describe como el deseo de proximidad a él, proximidad que es figura de la adhesión. La fe es, pues, la adhesión a Jesús como persona y mensaje. Incluye el deseo de salud/salvación y la confianza en que Jesús puede y quiere darla (cf. 1,40); es la confianza en el amor de Jesús (1,41: «Conmovido») y en su potencia para dar vida ¹².

El anhelo de salvación que muestra la humanidad pagana, figurada por los portadores, indica que está dispuesta al cambio de vida que es condición para el reinado de Dios (1,15: «enmendaos»). Esta disposición funda las palabras que Jesús dirige al paralítico.

La primera palabra de Jesús al inválido es de afecto: «Hijo» ¹³, término que usa Jesús en este evangelio para designar a los israelitas (7,27) y a sus discípulos (10,24). Los judíos se consideraban los únicos con derecho a llamarse «hijos de Dios». Para Jesús, en cambio, los paganos son tan «hijos» como los judíos. Al dirigirse así al paralítico, muestra de nuevo el ámbito universal de su mensaje y del reinado de Dios, que no hace diferencia entre hombres o pueblos.

El término «los pecados», que había aparecido en relación con el bautismo de Juan (1,4,5), aparece de nuevo en esta perícopa

¹² Cf. Taylor 216: «[la fe] denota plena confianza en Jesús y en su poder salvador».

¹³ Cf. LXX (*teknon*): Gn 43,29 (José a Benjamín); 1 Sm 3,9 (Helí a Samuel); 4,16 (Helí a emisario); 24,17 y 26,17.21.25 (Saúl a David).

(2,5.7.9.10), para no volver a mencionarse en el evangelio ¹⁴. Por las dos ocasiones en que se encuentra el término, «los pecados» denotan acciones injustas del hombre, judío o pagano, antes de cambiar de vida (1,4.5) o antes de la adhesión a Jesús (2,5). Son la expresión en la conducta de una opción perversa que ha viciado el pasado del hombre, y representan el pasado con el que hay que romper.

El dicho de Jesús: «se te perdonan (cancelan) tus pecados», implica que el pasado de injusticia («tus pecados» indica totalidad) deja de pesar sobre el hombre, que éste puede comenzar una vida nueva. Por la adhesión a Jesús, que incluye el propósito de cambio, la humanidad pagana «pecadora», «impura», queda totalmente purificada y reconciliada con Dios.

Jesús habla en forma declarativa: «se te perdonan tus pecados». Hay una ambigüedad: ¿perdona Jesús o declara simplemente el perdón de Dios? Como se verá más adelante, la ambigüedad es pretendida, Jesús y Dios están incluidos en ella. La declaración de Jesús está refrendada por Dios, es efectiva: Dios perdona porque Jesús así lo declara ¹⁵.

Para el perdón, basta la palabra de Jesús. Es instructivo comparar su actuación en este contexto con la de Juan Bautista: Juan no declaraba que los pecados estuviesen perdonados, simplemente expresaba la condición para ello («enmienda»), que obtendría el perdón de Dios. Jesús, en cambio, declara el perdón sin poner condición alguna: para el cambio de vida basta la fe, y él mismo toma el puesto de Dios.

Por otra parte, las palabras de Jesús son sorprendentes. Se habría esperado que curase al paralítico, pero lo que hace es declarar perdonados sus pecados. Esto confirma la interpretación dada: la parálisis no es tanto una invalidez física cuanto una invalidez del espíritu del hombre provocada por su pasado «pecador».

Reacción contraria y desafío de Jesús

6-7 *Pero estaban sentados allí algunos de los letrados y empezaron a razonar en su interior: «¿Cómo habla éste así? ¿Está blasfemando! ¿Quién puede perdonar pecados más que Dios solo?»*

¹⁴ En el resto del evangelio aparecen otros términos: *hamartêma* (3,28.29), *blasphêmêō* (2,7; 3,28.29; 15,29), *blasphêmia* (3,28; 7,22; 14,64), *paraptôma* (11,25).

¹⁵ La insistencia del texto en la expresión «perdonar los pecados» (cuatro veces: 2,5.7.9.10) hace del paralítico el prototipo y representante de los pecadores, es decir, de la humanidad alejada de Dios, que se encuentra fuera de Israel y de la alianza. Esta humanidad, que manifiesta su adhesión a Jesús e, implícitamente, su propósito de cambio, obtiene el perdón.

Por otra parte, el fruto de la enmienda propuesta por Juan Bautista a los miembros de la sociedad judía era también el perdón de los pecados. De hecho, ante la cercanía del reino de Dios, la situación de Israel no es mejor que la de los paganos.

Mc señala la presencia de letrados, maestros de la doctrina oficial, en «la casa de Israel» ("allí"), o sea, en el judaísmo de Galilea; para indicar esta limitación territorial pone «algunos», en lugar del genérico «los letrados». La indicación «sentados» (= «asentados», «instalados») señala su situación estable en la comunidad judía y alude a la doctrina que enseñan y a su condición de jueces de la ortodoxia.

Mc no señala reacción de los oyentes, sólo la de los letrados. La describe como meramente interior, sin manifestación externa, pero la formula en estilo directo, como si hablasen. Hay que notar que los letrados no se han mencionado al principio de la reunión (2,2) ni vuelven a mencionarse; no hay reacción por parte de ellos después de la curación (2,12) ni se dice que salgan del local (2,13). Su presencia se hace sentir sólo cuando reaccionan negativamente ante la declaración de Jesús (2,5). Es decir, están presentes en el episodio únicamente en cuanto representan un pensamiento adverso a él.

Con esto indica Mc que la presencia de los letrados, objetores mudos, personifica en esta escena el influjo de la doctrina oficial, enseñada por ellos, en la mente de los que escuchan a Jesús. Son la figura de la autoridad religiosa interiorizada por los judíos de Cafarnaún y de Galilea, de su conciencia colectiva. La objeción atribuida a los letrados es, en realidad, la que ha surgido espontáneamente en la mente de los oyentes y que no nace de la experiencia o convencimiento personal, sino de la doctrina inculcada por los maestros de la Ley; por eso Mc la atribuye a los letrados mismos. Estos representan, pues, el dominio que ejerce la doctrina religiosa oficial en la mente de los israelitas.

El juicio emitido sobre Jesús es extremo. La declaración hecha por él choca contra los principios teológicos admitidos, e inmediatamente lo condenan, aunque sin manifestarlo con palabras. La gente ha aceptado el perdón de los pecados anunciado por Juan Bautista en la línea de los profetas (1,4 Lect.), pero ahora su mentalidad, formada por los letrados, se rebela ante la afirmación de Jesús. El tono es despectivo: «¿Cómo habla éste así?» No piden explicaciones; dan un juicio definitivo: «¡Está blasfemando!» Juzgan con absoluta seguridad, porque la doctrina oficial no se cuestiona; lo que la contradice es blasfemia¹⁶.

¹⁶ La blasfemia se castigaba con la lapidación (Lv 24,14-16; 1/3 Re 21,13s; cf. Jn 10,33; Hch 7,58).

Teniendo en cuenta que el sujeto que emite este juicio son en realidad los oyentes, se ve que el momento es crítico. Se aprecia también lo precario de la adhesión que habían dado a Jesús; siguen dominando en ellos las categorías religiosas tradicionales. Según ellas, la distancia entre Dios y el hombre es insalvable, y Dios, celoso de sus privilegios, no autoriza a nadie a tomar su puesto. La concepción del hombre como imagen de Dios, expresada en Gn 1,26s, ha desaparecido de la teología oficial¹⁷.

De hecho, uno de los dogmas de Israel, profesado por todos los partidos religiosos sin distinción, era que sólo Dios puede cancelar los pecados. La diferencia entre las diversas tendencias estribaba solamente en los medios que debían usarse para obtener esa liberación¹⁸. Con todo, nadie podía tener la certeza de estar a bien con Dios, pues nadie podía garantizar que los pecados hubiesen sido realmente perdonados; para ello habría hecho falta una declaración de Dios mismo¹⁹.

Con esta inseguridad contrasta la certeza expresada en la declaración de Jesús: «Se te perdonan tus pecados». Es precisamente esta afirmación categórica, que, según ellos, sólo Dios mismo habría podido pronunciar, la que los lleva a tacharlo de blasfemo. Interpretan la declaración de Jesús como una usurpación del privilegio divino, como si se constituyese en rival de Dios²⁰.

8-9 *Jesús, intuyendo cómo razonaban dentro de ellos, les dijo al momento: «¿Por qué razonáis así en vuestro interior? ¿Qué es más fácil, decirle al paralítico "se te perdonan tus pecados" o decirle "levántate, carga con tu camilla y echa a andar"?»*

Jesús intuye el rechazo oculto de sus oyentes y lo afronta inmedia-

¹⁷ Leipoldt-Grundmann I 247s: «Se refuerza la trascendencia de Dios; se aparta de la tierra y del hombre y queda separado de ellos por una distancia infinita de índole cualitativa; se teme pronunciar su nombre, que se oculta con designaciones sustitutivas o expresiones de carácter general; pero, al propio tiempo, el hombre está transido del vehemente deseo de su proximidad y su llegada».

¹⁸ Entre los principales, además de los sacrificios del templo, estaban la penitencia, las obras expiatorias, el ayuno, la oración, las obras de caridad, el estudio de la Ley, los sufrimientos corporales y la aceptación de la desgracia (la muerte de los hijos, por ejemplo); cf. Strack-B. I 143,166,169.

Para la doctrina de que sólo Dios puede perdonar pecados, cf. Ex 34,6; Is 43,45; 44,22. No existía ninguna conexión entre el Mesías y el perdón de los pecados; Strack-B. I 495,1017, Taylor 216s.

¹⁹ De ahí el aumento incesante de las prácticas de piedad con intención expiatoria. Ni siquiera el ritual del día de la Expiación, oficiado por el sumo sacerdote en el templo una vez al año, aseguraba el perdón divino al pueblo; hasta el final del rito se seguía pidiendo el perdón, con la esperanza de que Dios lo concediera; Strack-B. I 113s; II 311s; III 700.

²⁰ Para el perdón como prerrogativa divina, cf., por ejemplo, Ex 34,6s; Is 44,22; Pesch I 264. La postura de los adversarios de Jesús defiende la imagen tradicional de Dios; *ibid.* 269.

tamente, poniendo al descubierto su actitud. No quiere disimular la gravedad de la situación. Si quieren adherirse a él, tienen que optar por su mensaje y descartar definitivamente la teología oficial del judaísmo. El desprestigio de los letrados y de la institución comenzado en la sinagoga (1,22) no había llegado al abandono de su doctrina, como apareció anteriormente por el respeto al sábado (1,32 Lect.). Ahora se confirma esa actitud: Jesús está en «la casa de Israel», y los israelitas, que se congregan en torno a él, esperan que respete los principios de su tradición. Nuevo maestro, sí, pero sin ruptura con el pasado.

Para solventar el conflicto Jesús no entabla una discusión teórica ni combate directamente el prejuicio teológico. Por el contrario, los desafía a medir el alcance de su autoridad: «¿Qué es más fácil?» Ellos tendrán que juzgar y sacar las consecuencias.

Para la multitud, la curación del inválido sería prueba de que Dios había perdonado sus pecados ²¹, pero hacer andar a un paralítico se consideraba imposible; nunca en el AT se habla de paralíticos y, mucho menos, de su curación. Teniendo en cuenta que el paralítico representa a la humanidad pagana, negar la posibilidad de su curación equivalía a negar que esa humanidad pudiera obtener jamás el perdón de Dios. Mc describe la situación de la humanidad pagana tan desesperada como la de un incurable paralítico.

En la segunda parte de la disyuntiva: «¿o decirle "levántate, carga con tu camilla y echa a andar"?, propone Jesús hacer algo enteramente nuevo: que el paralítico se levante, cargue con la camilla y eche a andar serán signos de salud total, del paso de la muerte a la vida. Serán la prueba decisiva de la autoridad de Jesús; de rechazo éste rebatirá la acusación de blasfemia y demostrará sin lugar a dudas que Dios está con él y él con Dios.

10-11 *Pues para que veáis que el Hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados... —le dice al paralítico—: «A ti te digo: Levántate, carga con tu camilla y márchate a tu casa».*

Jesús pasa a la acción. A la invisibilidad de la liberación interior va a oponer la visibilidad de la nueva vida («para que veáis»), que será perceptible y constatable. Va a demostrar que la prerrogativa divina de cancelar el pasado pecador ha sido comunicada por Dios «al Hombre» ²².

²¹ Cf. tratado *Nedarim* 41a: «Un hombre enfermo no se recobra de su enfermedad hasta que no le hayan sido perdonados todos sus pecados, como está escrito: "El perdona tus culpas y cura todas tus enfermedades" (Sal 103/102,3)»; cf. Pesch I 260.

²² Según Perrin, «The Creative Use» 361, Mc 2,1-3,6 fue cuidadosamente compuesto por Mc

Para designar al sujeto de la «autoridad», Jesús no habla en primera persona, «yo», sino que utiliza por primera vez en Mc la expresión «el Hijo del hombre/el Hombre» (nota fil.)²³. «Hijo de hombre» es una locución aramea que significa «individuo humano, hombre», pero en la forma articulada «el Hijo del hombre» adquiere un rasgo de excelencia, «el Hombre en su plenitud»²⁴. En la escena del bautismo (1,10 Lect.) se ha visto que la plenitud humana de Jesús es efecto de la comunicación del Espíritu; el Hombre es, pues, el que, por tener el Espíritu de Dios, tiene autoridad divina y actúa en nombre de Dios en la tierra²⁵.

La expresión alude al libro de Daniel y, en particular, al sueño descrito en el cap. 7. Después de la visión de los imperios simbolizados por fieras, Daniel ve en el cielo «una figura humana» (7,13: «como un hijo de hombre») a quien Dios da la autoridad para dominar a todas las naciones.

Como en Daniel, el contexto trata de la relación de los paganos con el Reino. Pero el dicho de Jesús se opone a la visión de Daniel: Dios no da la autoridad para dominar a los paganos, sino para darles vida. Cambia el sentido de la «autoridad» divina: no se ejerce como dominio, sino como facultad de perdón (rehabilitación) y comunicación de vida. El contacto del Reino con los paganos no va a ser para someterlos, sino para integrarlos.

Este pasaje define, pues, el significado de la expresión «el Hijo del hombre» en Marcos. Designa al que es Hijo de Dios y, por eso, cima de la condición humana. Pero en el texto de Daniel se especifica poco después (7,27) que la figura humana («como un hijo de hom-

para mostrar la autoridad de Jesús, autoridad que ejercía como el Hijo del hombre; lo mismo, Dewey, «The Literary Structure»; cf. Doughty, «The Authority of the Son of Man» 161s.

²³ Kertelge, «Die Vollmacht» 205s, cita las opiniones de Wellhausen 16: «un hombre»; Colpe, *hijos*, TWNT VIII 433, «hombre», pero no en general, sino en sentido mesiánico, referido a él; contra Bultmann, *Geschichte* 13. Para Hay, «The Son of Man» 70, no es simplemente una circunlocución de «yo», significa simplemente «hombre». No hay nada apocalíptico en el pasaje ni pruebas de que el Hijo del hombre se concibiera perdonando pecados.

²⁴ Casey, *Son of Man* 239: «Para comunidades que habían leído los LXX, "el Hijo del hombre" descrito con un tipo de frase con el cual estaban familiarizados (cf. el griego *hijos poleós/tés patrídos*: "ciudadano/patriota eminente") podía constituir una descripción aceptable del hombre excepcional».

²⁵ Las denominaciones «el Hijo de Dios» y «el Hijo del hombre/el Hombre», se basan ambas en la posesión del Espíritu. Son entre sí complementarias, una y otra designan la condición divina de Jesús, en la que culmina su condición humana. «El Hijo de Dios» la denota desde el punto de vista de la comunicación de la vida divina y de la identidad de acción con el Padre; «el Hijo del hombre», desde el punto de vista de su origen humano y de la plenitud de su condición humana. La denotación universal de «el Hombre» corresponde a la de la expresión «en la tierra», lugar donde ejerce su autoridad. Para la cuestión de «el Hijo del hombre» en Marcos, véase Mateos, *Marcos* 13 § 550 y Excursus I.

bre») representa a una colectividad, «el pueblo de los santos del Altísimo (= los consagrados por Dios)», es decir, a Israel ²⁶.

En paralelo, también «el Hijo del hombre» de Mc incluye en sí una colectividad. En primer lugar designa a Jesús, el Hombre-Dios y prototipo de Hombre. Pero la relación del ser y la autoridad del Hombre con la posesión del Espíritu (1,10) hace que incluya a todos los que de él lo reciben (1,8: «él os bautizará con Espíritu Santo») y constituyen la humanidad nueva ²⁷.

La frase «tiene autoridad» está en paralelo con la de 1,22, donde se expresaba el juicio de los presentes en la sinagoga sobre el modo de enseñar de Jesús: «como quien tiene autoridad». Como en aquel pasaje (1,22 Lect.), es la autoridad del que posee el Espíritu de Dios. No es, pues, una autoridad humana o comunicada por hombres, sino divina. Es independiente de la institución judía y se coloca fuera de ella.

El ámbito de la autoridad del Hombre es «la tierra», el lugar donde habita la humanidad, por oposición al «cielo», lugar simbólico de la morada de Dios. Esta oposición corresponde a la que establece el Sal 115,16: «Lo alto del cielo para el Señor, pero la tierra se la dio a los hombres (lit. "a los hijos de los hombres")» (nota fil.). La autoridad del Hombre no está limitada a Israel ni va a ejercerse solamente en favor de este pueblo, es universal y se extiende al mundo entero, conforme al significado de la figura del paralítico y sus portadores (v. 3 Lect.).

La actividad divina que ha ejercido «el Hombre» ha sido la de cancelar o perdonar los pecados. Dios es presentado, por tanto, no como el que va a castigar a los pueblos paganos, sino como el que borra el pasado que los privaba de vida ²⁸. Sin embargo, para vencer el escepticismo y rebatir la acusación tácita de sus oyentes, propone Jesús, bajo la figura de la curación del paralítico, una nueva acción, ahora visible y mucho más extraordinaria que el perdón concedido: comunicar vida a la humanidad sin fuerzas y sin futuro. De hecho, Mc no habla de «curación» ni utiliza el verbo «curar» (cf. 1,34), describe la acción de Jesús con el hombre por sus efectos: levantarse,

²⁶ Para el Hijo del hombre en Daniel, cf. Leipoldt-Grundmann I 241s, Hooker, *The Son of Man in Mark*, 71s. Para Deissler, «Der Menschensohn» 85-87, un lector contemporáneo no podía entender Dn 7,17s más que del reinado escatológico de Israel.

²⁷ Cf. Mateos, *ibid.* § 107bis.

²⁸ Kertelge, «Die Vollmacht» 210: «El perdón de los pecados es ciertamente la obra escatológica de Dios. Pero Jesús, como el Hijo del hombre escatológico, tiene la *exousia* para perdonar pecados. ... El Jesús terreno está así en el lugar de Dios, que es el Dios del perdón escatológico. ... Como no ve que el paralítico es figura de los pueblos paganos, niega la relación con Dn 7,13a.

cargar con la camilla y echar a andar. El que estaba prácticamente muerto volverá a vivir y será capaz de disponer de sí mismo.

La comunicación de vida a los que no pertenecen a Israel (los excluidos de él y los paganos), simbolizada por la curación del paralítico, es también obra de la «autoridad» del Hombre; de hecho, si ésta deriva del Espíritu, que es la fuerza de vida de Dios mismo, la comunicación de vida ha de ser su acción más característica.

Pero además, la idéntica fórmula empleada por Mc para introducir los dos dichos de Jesús, la declaración del perdón y la orden de levantarse (vv. 5.10): «le dice al paralítico»), sin añadir precisión alguna que distinga los dos actos de Jesús («entonces», «esta vez», «de nuevo», véase nota fil.), indica la identidad de su acción. Borrar el pasado y comunicar vida no son dos actos separados, aunque Mc, con artificio literario, los presente como sucesivos, para describir el doble efecto del don del Espíritu, respecto al pasado y respecto al futuro del hombre. En realidad, la misma comunicación del Espíritu es la que borra el pasado; de este modo puede el hombre empezar una vida nueva.

El doble ejercicio de la autoridad de Jesús, perdón de los pecados y comunicación de vida, está en paralelo con los dos bautismos, el de Juan, con agua, para el perdón de los pecados, y el «del que llega detrás de él», con Espíritu, que infunde vida (1,8)²⁹. Al mismo tiempo señala el punto de partida y el de llegada del nuevo éxodo: la cancelación de los pecados (liberación del pasado y ruptura con la sociedad injusta) es la salida de la tierra de opresión; la comunicación de vida/Espíritu es el reinado de Dios, que abre la nueva tierra prometida³⁰.

Ahora todo se reduce a uno: la adhesión a Jesús, que implica la ruptura con el pasado, recibe en respuesta el don del Espíritu, que purifica y vivifica al hombre³¹.

Jesús pronuncia las palabras que van a probar la validez de su

²⁹ Es de notar la coincidencia de «perdonar/cancelar los pecados» como efecto de la fe en Jesús con la *dikaiosyné* paulina, acto de gracia de Dios, que borra el pasado pecador del hombre en virtud de la fe (Rom 1,17).

³⁰ Ambos aspectos se habían expresado en 1,15, en la doble exhortación: «enmendaos (ruptura personal con la injusticia) y tened fe en esta buena noticia (esperanza del Reino).

³¹ Por el sentido extensivo de la expresión «el Hombre», la actividad que Jesús ejerce en este episodio describe no sólo su propia misión, sino también la de sus seguidores; se explica así el sentido de ser «pescadores de hombres», según la invitación dirigida a los primeros llamados (1,17). De hecho, Jesús comunicará a los suyos su propia «autoridad» (13,34 Lect.). Kertelge, «Die Vollmacht» 212: «Cuando los que han creído en Jesús buscan vivir y actuar con el Espíritu de Jesús, también ellos participan de su autoridad para perdonar pecados». Para las opiniones sobre el sentido extensivo, cf. Hay, «The Son of Man» 70. Para Taylor, *The Names of Jesus* 32, «comunitario» y «personal» no son categorías mutuamente excluyentes y, por tanto, es posible que con la expresión «el Hijo del hombre» Jesús se designe a veces a sí mismo y otras veces a la comunidad de la que es cabeza; cf. Moule, «Neglected Features» 419-422.

declaración anterior (v. 5)³². La orden de Jesús consta de tres imperativos: «levántate, carga con tu camilla y márchate a tu casa»; el último difiere del de la expresión anterior (2,9: «echa a andar»), aunque lo contiene. La fuerza de vida que va a comunicar al paralítico le va a permitir levantarse por sí solo y transportar «su camilla».

La última orden, «márchate a tu casa», establece una oposición entre «la casa» del paralítico y «la casa de Israel», donde está Jesús. La primera representa, pues, cualquier lugar fuera de Israel. Aunque la humanidad «pecadora» y pagana, que buscaba salvación, ha «descubierto» y encontrado a Jesús en «la casa de Israel», no tiene que permanecer en ella. Los «pecadores» y paganos que entren en el Reino no han de integrarse en Israel ni aceptar su cultura religiosa ni depender de él. El Reino de Dios puede existir en cualquier cultura y pueblo. Todos participan del Reino con el mismo derecho que los judíos.

Invalida así Jesús uno de los principios más tenazmente sostenidos por la doctrina oficial: no hay salvación fuera de Israel, y los paganos que quieran encontrarla han de integrarse en el pueblo elegido, acomodarse a su Ley, renunciando a su antigua cultura. Según esto, el reinado de Dios y los bienes mesiánicos estaban destinados a Israel, y los paganos estarían subordinados a éste. Por el contrario, la acción de Jesús muestra que para Dios no hay pueblo privilegiado, que toda discriminación queda suprimida y que los que no pertenecen a Israel participan del Reino con el mismo derecho que los israelitas³³.

12 *Se levantó, cargó en seguida con la camilla y saltó a la vista de todos. Todos se quedaron atónitos y alababan a Dios diciendo: «Nunca hemos visto cosa igual».*

La orden de Jesús se realiza a la letra: el hombre se levanta y, cargando inmediatamente con la camilla, se marcha. Ahora el texto dice «la camilla» en lugar de «su camilla» (2,9.11; cf. 2,4: «la camilla donde yacía el paralítico»). La camilla, figura de su pasado, deja de ser suya: su pasado ya no lo tiene sujeto e inmovilizado; el hombre se ha hecho independiente de él, tiene libertad de movimientos y puede disponer de su vida.

La ejecución de la orden muestra la nueva vida y fuerza que ha infundido Jesús. Todos los presentes han sido testigos de lo sucedido; lo que se reputaba imposible se ha hecho realidad. Con esto ha

³² El cambio de destinatario de las palabras de Jesús está indicado dos veces en el texto, una por el narrador («le dice al paralítico») y otra por la alocución de Jesús («A ti te digo»).

³³ Cf. Hch 15,8, en boca de Pedro: «Dios, que lee los corazones, se declaró en favor de ellos (los paganos), dándoles el Espíritu Santo igual que a nosotros (los judíos)».

demostrado Jesús la veracidad de sus palabras y la realidad del perdón. Queda deshecha la acusación de blasfemia; la teología de los letrados, que abría un abismo entre Dios y el hombre, ha quedado refutada: Dios se comunica al hombre y lo hace presencia y agente suyo en la tierra. No es Jesús quien ha blasfemado; es la doctrina oficial la que, por no valorar al hombre, está contra Dios.

Ahora la reacción es unánimemente positiva y se expresa en voz alta. Dado que la presencia de los letrados era una mera figura, el pronombre «todos» designa a los «muchos» que habían acudido a la casa (2,2), a «la multitud» (2,4). La reacción de la gente («se quedaron atónitos») es la más intensa de las registradas hasta ahora en el relato evangélico (cf. 1,22.27) y expresa el asombro ante lo absolutamente inesperado, como lo muestra la frase que pronuncian: «Nunca hemos visto cosa igual»; es un asombro positivo, pues los lleva a «alabar a Dios».

Como se ve, la reacción no se dirige directamente a Jesús, autor de lo sucedido, ni lo menciona; reaccionan alabando a Dios. Han comprendido que, al actuar como Dios mismo, Jesús no se constituye en su rival, sino que revela lo que Dios es y su amor a toda la humanidad; de este nuevo conocimiento de Dios surge la alabanza.

El Dios que se manifiesta en Jesús es muy distinto del presentado por la teología de los letrados: es el Dios-amor, que da la seguridad del perdón y comunica nueva vida y libertad. No es ya un Dios lejano, inapelable e inescrutable, de cuyo favor no se tiene garantía. Ha terminado la angustia: en Jesús, Dios está cerca del hombre y le manifiesta su amor incondicional.

Cambia con esto el concepto de la salvación que Dios ofrece a la humanidad: no va a consistir en la hegemonía de Israel sobre los demás pueblos ni se realizará por obra de un Mesías guerrero; la salvación es universal y consiste en dar vida, no en quitarla. Además, es obra de todos los que quieran seguir a Jesús (significado colectivo de «el Hombre») ³⁴.

Nótese que el comentario que acompaña a la alabanza no se refiere a una doctrina o un saber, sino a una experiencia, a lo que «han visto»: han constatado que la humanidad «pecadora y paralítica» puede recobrar vida y fuerza; comprenden que el amor y la vida de Dios se ofrecen a todos los hombres. Esto es para los israelitas «lo

³⁴ Hay ya respuesta a la desconcertada pregunta que se hizo el público de la sinagoga después de la liberación del poseído: «¿Qué significa esto?» (1,27 Lect.); Jesús no habla propuesto aún su alternativa a la institución judía ni al mesianismo nacionalista. Ahora, en cambio, queda claro cómo hay que entender el Reino de Dios: se implanta liberando a los hombres y dándoles vida, y está constituido por una comunidad universal.

nunca visto». Ha desaparecido el fantasma de los letrados, sus antiguos maestros (2,6).

El texto ha dado a entender que la curación del paralítico es una escenificación del mensaje que está exponiendo Jesús. Resumiendo ahora los datos de la narración, este mensaje afirma, pues, que Dios, por su amor universal, ofrece su Reino a todos los hombres por igual, sin distinción de pueblo o raza, por medio de Jesús. Por la adhesión a éste queda borrado el pasado pecador del hombre y se le comunica el Espíritu. El relato muestra la resistencia e incredulidad inicial de los oyentes judíos ante este mensaje, pero la nueva vida que aparece («se levantó») en el que se suponía indigno y excluido del Reino («paralítico/pecador»), la independencia respecto a su pasado («cargó con la camilla») y su nueva libertad («salió/echó a andar»), es decir, la realidad visible del hombre nuevo, demuestran la realidad interior del perdón/salvación. El texto refleja, sin duda, la experiencia que se tiene en tiempo de Marcos de la vitalidad de las nuevas comunidades formadas por los antes excluidos de Israel («pecadores/descreídos») y por los paganos que han dado su adhesión a Jesús.

Aceptación de la universalidad del Reino

13 *Salió esta vez a la orilla del mar. Toda la multitud fue acudiendo adonde estaba él, y se puso a enseñarles.*

Jesús no se detiene en la reunión mientras la gente expresa su asombro. Sale de Cafarnaún como hizo después del primer entusiasmo popular (1,35), pero esta vez no se va «a despoblado», pues no ha habido reacción contraria a su mensaje (nota fil.). Se dirige «a la orilla del mar», dando la posibilidad de reunirse de nuevo con él.

Como se ha visto antes (1,16 Lect.), «el mar» es el camino hacia el territorio pagano; «salir en dirección al mar», como hace Jesús, equivale a insistir en la universalidad expresada en el mensaje; acudir a Jesús, que se sitúa «a la orilla del mar», será señal de que los que estaban «en la casa» aceptan la universalidad de la salvación propuesta bajo la figura de la curación del paralítico. Ir a la orilla del mar inicia el éxodo fuera del exclusivismo judío³⁵. Nótese que ya no se habla de «el mar de Galilea» (1,16), sino sencillamente de «el mar», acentuando su valor figurado³⁶.

³⁵ La expresión «toda la multitud» remite a 2,4: «por causa de la multitud»; está integrada por los «muchos» que se habían congregado en la casa (2,2) y han sido testigos de lo ocurrido. El adjetivo «toda» remite, a su vez, a 2,12: «Todos se quedaron atónitos y alababan a Dios». Mc recuerda lo numerosa que era la concurrencia.

³⁶ Cf. Manicardi, *Il cammino* 62.

Ya no «se congregan» donde está Jesús, como al principio (2,2), cuando todavía profesaban la ideología del judaísmo; es decir, ya no ven en él al renovador de «la casa de Israel». Ahora, en vez de «congregarse», «van acudiendo» adonde está él. Otros habían acudido a Jesús cuando éste, después de la curación del leproso, tenía que quedarse en descampado; mostraban así su rechazo de los principios discriminadores de la sociedad judía (1,45b). Ahora, esta multitud, al acudir a la orilla del mar, muestra su aceptación de la universalidad y su actitud favorable hacia los paganos; dan así un paso más en contra de la discriminación: no la rechazan solamente dentro de Israel, sino también respecto al resto de la humanidad.

Jesús reanuda su enseñanza, interrumpida en la sinagoga de Cafarnaún (1,21b-28). Una vez que el mensaje universalista ha sido aceptado, puede apoyarlo de nuevo con textos del AT³⁷, sin temor a equívocos. La doctrina oficial, que proponía el nacionalismo exclusivista, ignoraba los textos universalistas de la Escritura, afirmando, en cambio, la supremacía de Israel y el rechazo de Dios a los paganos³⁸.

El mensaje propuesto por Jesús es revolucionario para la teología del judaísmo: en síntesis, afirma que Dios, al invitar a su Reino, no tiene en cuenta la pertenencia de los hombres a una u otra religión ni se basa en su conducta moral. El quiere salvar a todos los pueblos, sin obligarlos a abrazar la religión judía, hasta entonces la única que reconocía al Dios verdadero. Todos, judíos y paganos, están al mismo nivel ante el reinado de Dios: todos han de romper con su pasado de injusticia para dar la adhesión a Jesús y recibir vida. Israel tiene solamente una precedencia cronológica en el conocimiento del mensaje. No se trata de una preferencia arbitraria: Israel era el único pueblo que a lo largo de su historia había tenido experiencia del Dios verdadero y de su amor por los hombres; era por ello el más preparado para recibir el mensaje de Jesús.

³⁷ Para el sentido de «enseñar», cf. 1,21b Lect. La universalidad de la salvación puede encontrarse en numerosos textos del AT, p. ej., Sal 47,10; 66; 67; 68; 96; Is 19,18-25; 45,14.20.22-25; 56,1-8; 60,6; Miq 4,2-5; Zac 2,15, etc.

³⁸ Cf. Strack-B. IV 778-1180. La doctrina nacionalista y exclusivista de la salvación futura o reino de Dios no era compartida, sin embargo, por todos los rabinos. No pocos, de acuerdo con numerosos textos del AT, observaban que también los paganos piadosos entrarían a formar parte del reino de Dios. Algunos de ellos pensaban incluso que era impensable un reino de Dios sin la presencia de personas provenientes del mundo pagano. Pero para estos maestros, exponentes de una apertura universal, quedaba claro que Israel era el centro y norma de la salvación. No sólo era el lugar donde las naciones la encontrarían, sino también donde podrían llevar la forma de vida necesaria para mantenerla.

La novedad que ofrece Jesús al mandar al parálítico «a su casa» está precisamente en que Israel deja de ser centro y norma para las naciones.

II. Mc 2,14: *Leví: llamada de los excluidos de Israel* (Mt 9,9; Lc 5,27-28)

¹⁴Yendo de paso vio a Leví de Alfeo sentado al mostrador de los impuestos y le dijo:

—Sígueme.

El se levantó y lo siguió.

NOTAS FILOLOGICAS

Yendo de paso, gr. *paragôn* (cf. 1,16; 15,21), de *paragô* intrans., «pasar, ir de paso». de Alfeo, *ton tou Alphaïou*, «el (hijo) de Alfeo», modo de expresar el patronímico; con doble artículo, contra el uso clásico, véase 1,19 nota fil.

al [mostrador]: la prepos. *epi* con acusativo se usa en gr. clás. sólo cuando hay idea de movimiento, pero el acusat. ha ganado terreno en la koiné, cf. Abel 238, Blass § 233,1.

mostrador de los impuestos, gr. *telônion*, «oficina/mostrador de impuestos, aduanas o tasas».

Sígueme, gr. *akolouthéi moi*. Dado el ámbito significativo de *akolouthéō*, la invitación a Leví, como las anteriores (1,16-21a), contiene tres elementos: adhesión inicial, cercanía continua a Jesús y una actividad como la suya. El imperat. pres. *akolouthéi*, por ser durativo, espera una respuesta permanente (cf. Mateos, *El Aspecto* § 220) que incluye la actividad y la cercanía. La respuesta de Leví (*êkolouthêsen autô*, aor. ingresivo) denota la adhesión y la incoación de la cercanía, y connota su duración y la futura actividad (cf. 1,18). La respuesta permanente se expresa en la perícopa siguiente con el impf. *êkolouthoun* (2,15), cuyo sujeto, los «recaudadores y pecadores», prolongan la figura de Leví; véase Mateos, *Los Doce* §§ 99-106.

DELIMITACION

Este episodio, que constituye el centro del tríptico (2,1-13; 2,14; 2,15-17), se distingue del anterior por su diferente localización. Aquél terminaba con una enseñanza de Jesús a la orilla del mar (localización estática), cuya duración no se señalaba (2,13: «se puso a enseñarles»). En esta escena, por el contrario, Jesús aparece en movimiento («Yendo de paso»); si el nuevo lugar tiene relación con la orilla del mar, la relación no está explicitada. Es un lugar por donde pasa Jesús y donde hay una aduana o fielato.

Por otra parte, dado el significado teológico del «mar», la apertura al mundo pagano (1,16 Lect.), se entiende que Mc lo ponga en conexión inmediata con la llamada de Israel (1,16); para un excluido de Israel, en cambio, como es el caso de Leví, esa apertura es evidente por sí misma.

Respecto a la perícopa anterior, cambian los personajes: desaparece la multitud de 2,13, mientras se presenta la figura de Leví, nombrado aquí por primera y última vez en el evangelio. Por otra parte, cesa el tema de la enseñanza y aparece el de la llamada, paralelo al de 1,16ss.

Respecto al episodio siguiente (2,15-17), la distinción es clara: En 2,14, Jesús camina; en 2,15 aparece en la casa, donde están presentes «los discípulos» (así llamados por primera vez) con los «recaudadores y pecadores», y se mencionan los letrados. El tema principal es el de la comida de dos grupos con Jesús, que suscita oposición. 2,15 comienza, además, con una cesura temporal indeterminada: «sucedió que».

CONTENIDO

El episodio de Leví se presenta como paradigmático de la llamada de Jesús a los excluidos de Israel¹, en paralelo con el llamamiento de las dos parejas de hermanos (1,16-21a), paradigma de la llamada de Israel. En la llamada de Leví se concreta la universalidad de la salvación insinuada en el episodio del leproso (1,39-45) y anunciada en el del paralítico (2,1-13); sirve al mismo tiempo de puente para el último episodio del tríptico (2,15-17), donde Jesús aparece comiendo con «los discípulos» o israelitas que han respondido a su llamamiento, y con los excluidos del pueblo judío, de los que Leví es el prototipo.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Paralelos con la llamada de las dos parejas de hermanos (1,16-21a): la frase «yendo de paso vio» (cf. 1,16.20), la invitación de Jesús al seguimiento sin preguntar sobre la persona o la actitud (cf. 1,17) y la respuesta positiva a dicha invitación (cf. 1,18.20).
2. El nombre de Leví, que designa la figura del judío excluido, puede relacionarse con ciertos textos del AT que distinguen entre la herencia de los levitas en la tierra y las de las otras tribus (Nm 1,1-46.49; 18,20.24; 26,62).
3. «De Alfeo», patronímico común con uno de los Doce (3,18: «Santiago de Alfeo»).

¹ De ahí la referencia en 2,15 a que eran muchos los recaudadores y pecadores que seguían a Jesús. También Lc distingue dos grupos de seguidores de Jesús: los procedentes del judaísmo (los Doce) y los que no proceden de él (los otros discípulos, de origen judío o pagano); de ahí que también conserve el nombre de Leví para el recaudador. Mt, en cambio, que engloba a todos los seguidores de Jesús, de origen judío o pagano, en el Israel mesiánico, cambia el nombre de Leví por el de Mateo, uno de los incluidos en la lista de los Doce (Mt 10,3).

14a *Yendo de paso vio a Leví de Alfeo sentado al mostrador de los impuestos...*

La semejanza de este episodio con el de la llamada de las dos parejas de hermanos (1,16-21a) salta a la vista. Prueba de ello son la frase «yendo de paso vio» (1,16.20), la invitación de Jesús al seguimiento (cf. 1,17) y la respuesta positiva a dicha invitación (cf. 1,18.20) ².

Como en aquel episodio, se describe un encuentro casual, esta vez con un hombre llamado Leví, un funcionario ocupado en su trabajo. Sin introducción alguna ni pregunta sobre su persona o actitud, Jesús lo invita a seguirlo.

Tanto el nombre, «Leví», como el patronímico, «de Alfeo» (cf. 3,18: «Santiago de Alfeo») muestran que se trata de un judío. Su profesión es recaudador de impuestos o tasas. El hecho de hallarse «sentado al mostrador» indica que era un empleado subalterno (cf. Lc 19,2: «Zaqueo, jefe de recaudadores») de los que cobraban los derechos de entrada o peaje de mercancías o esclavos en los límites de una provincia, distrito o ciudad, o incluso en puertos, puentes, etc. ³

Los recaudadores subalternos eran frecuentemente judíos y, en Galilea, estaban al servicio de la administración real; su nacionalidad judía los hacía doblemente odiosos a sus compatriotas, quienes los consideraban instrumentos de los romanos. De hecho, Herodes Antipas era rey/tetrarca de Galilea ratificado por el emperador romano y vasallo suyo.

La profesión de recaudador era considerada deshonesta, pues se les tenía por ávidos de dinero, interesados y explotadores, renegados religiosa y políticamente. Por eso estaba prohibido aceptar limosna de ellos e incluso cambiar dinero en sus despachos, dado que, en la opinión común, su dinero provenía del robo. No se cuidaban ni poco ni mucho de la Ley religiosa y, por otra parte, tenían trato frecuente con paganos, considerados «pecadores e impuros» ⁴.

Por todo eso, los observantes de la Ley los tachaban de «pecadores» y «descreídos»; como a los paganos, los creían rechazados por Dios y evitaban cuidadosamente su compañía y su contacto. Los maestros de la Ley colocaban a los recaudadores en el rango de los ladro-

² Cf. Taylor 223; van Iersel, «La vocation de Lévi» 212ss.

³ Según Lagrange 41, el *telónion* era la oficina o mostrador donde se cobraba el *portorium*, que comprendía a la vez los derechos de aduana, el fielato y el peaje. Había que pagar al entrar y salir de una a otra circunscripción de Estado o de ciudad. Cafarnaún estaba en el límite de los territorios de Herodes Antipas y de su hermano Filipo; cf. Taylor 225.

⁴ Cf. Perrot, *Jesús y la historia* 87.

nes, usureros, jugadores de oficio, pastores y esclavos. Carecían de derechos civiles y no se les admitía como testigos en los procesos. No sólo ellos personalmente, también sus familias eran tratadas como impuras.

Se discutía incluso hasta qué punto una casa quedaba impura cuando un recaudador entraba en ella. Por el hecho de su profesión estaban excomulgados, y tenían que abandonarla para ser readmitidos en la sinagoga. La gente no les mostraba simpatía, porque veía en ellos la pesada mano del Estado y la voluntad de enriquecerse a costa del pueblo.

Según ciertos maestros de la Ley, era imposible para ellos el arrepentimiento; según otros, poco menos que imposible. Era muy dudoso, por tanto, que pudieran salvarse.

Desde el punto de vista religioso, el recaudador era, pues, un increyente; socialmente, un despreciado, tanto por la gente ordinaria como por los círculos exaltados, que lo tenían por instrumento de la clase dominante y lo consideraban políticamente sospechoso. Si era de origen judío, quedaba automáticamente excluido de Israel y de la alianza⁵.

La elección del nombre de Leví (en Mc y Lc; en Mt recibe el nombre de Mateo)⁶ para encarnar la figura del judío excluido tiene sin duda un significado teológico, basado en textos del AT. En efecto, cuando Dios ordenó hacer el censo de los israelitas (Nm 1,1-46), dijo a Moisés: «No incluyas a los levitas en el censo y registro de los israelitas» (Nm 1,49); hablando con Aarón sobre la tribu de Leví, le dice Dios: «Tú no recibirás heredad en su tierra ni tendrás una parte en medio de ellos: Yo soy tu parte y tu heredad»; «no recibirán heredad en medio de los israelitas» (Nm 18,20.24); y en el segundo censo en vista del reparto de la tierra se dice: «[Los levitas] no fueron registrados con los demás israelitas porque no habían de repartirse la heredad con ellos» (Nm 26,62).

⁵ Cf. Strack-B. I 337,338,866; II 248,250; Jeremias, «Zöllner und Sünder»; Donahue, «Tax Collectors and Sinners»; Perrin, *Rediscovering* 93s. Herrenbrück, «Wer waren die Zöllner?» excluye que los *telónai* puedan identificarse con los *publicani* romanos (grandes contratistas de impuestos) ni con sus empleados los *portitores*; eran muy probablemente pequeños contrasistas helenísticos de impuestos, de ordinario ricos, que pertenecían a la alta clase media o a la clase alta. En su artículo «Zum Vorwurf der Kollaboration» 195ss estima que solamente en los círculos de influencia farisea se estigmatizaba a los *telónai*. En todo caso, en Mc son asimilados a los «pecadores» (2,15ss), es decir, son considerados no simplemente como *am haares*, sino como paganos excluidos de Israel.

⁶ Los codd. proponen lecturas variantes para obviar la dificultad de que el recaudador reciba en Mc y Lc el nombre de Leví y en Mt el de Mateo; cf. Lagrange 40s, Taylor 224s, Pesch «Levi-Matthäus».

La alusión a esta tribu separada del resto y que no tiene lugar propio en la tierra prometida puede explicar la diferencia con el caso de los pescadores, cuya llamada por parejas de hermanos aludía a Ez 47,13ss y era figura del reparto igual de la tierra (el reino de Dios) entre todos los israelitas, en cuanto miembros del pueblo. El hecho de que a los «pecadores» y, en el horizonte, a los paganos no se les llame por parejas significa que no están incluidos en ese reparto de la tierra, porque no pertenecen al pueblo de Israel ni van a integrarse en él. Como en la figura del paralítico, cada uno participa del reino de Dios directamente, por su adhesión a Jesús.

Aparece así la intención teológica de Mc: Leví representa a los excluidos del Israel oficial, que no van a formar parte del Israel mesiánico, representado por la lista de los Doce (3,13-19). La figura de Leví es así la primicia de los que están fuera de Israel, judíos o paganos, quienes formarán el segundo grupo de la comunidad de Jesús. La identidad de patronímico con uno de los Doce (3,18: «Santiago de Alfeo») pretende probablemente señalar la hermandad de los dos grupos.

El episodio es, por tanto, paradigmático: lo mismo que la llamada de los pescadores era figura de la de Israel, la de Leví lo es de la de los excluidos de Israel, equiparados de hecho a los paganos, y preludia la incorporación al Reino de hombres de todos los pueblos.

14b ... y le dijo: «Sígueme». El se levantó y lo siguió.

Con su invitación abre Jesús una nueva y decisiva brecha en la discriminación religiosa y social. En la primera llamada había invitado a pescadores, hombres de buena reputación⁷. Ahora, en cambio, después que la multitud de «la casa de Israel» ha escuchado y aceptado su mensaje universalista (2,1-13), invita sin vacilar a un hombre de pésima reputación, a un indeseable excluido de la alianza. Jesús no reconoce validez a las barreras levantadas en nombre de Dios o de la opinión pública.

Leví, prototipo de los «pecadores» o «impuros» que están fuera de Israel⁸, es llamado por Jesús a formar parte del reino de Dios. Con su llamamiento empieza la puesta en práctica del mensaje de la universalidad del Reino, anunciado inmediatamente antes en el episodio del paralítico.

⁷ Cf. Mateos, *Los «Doce»* § 214; Baron, *History of the Jews* I 254; Wuellner, *The Meaning* 45-61; Gnllka I 105s.

⁸ La figura del paralítico (2,1-13), que representaba a la humanidad que no pertenece a Israel, incluía a los «recaudadores y descreídos», igualados a los paganos por los judíos observantes.

Al llamarlo al seguimiento, Jesús propone a Leví recorrer con él su camino. Esto implica el cambio radical de conducta y la adhesión a Jesús, que libera al hombre de su pasado pecador (2,5) y le comunica nueva vida. No importan sus antecedentes: haber vivido al margen de la ley religiosa o tenido una conducta moral más o menos turbia no impide la llamada de Jesús.

Leví sigue a Jesús igual que los pescadores: «se levantó» indica que deja su profesión (cambio de vida), como Simón y Andrés habían dejado las redes (1,18), y Santiago y Juan al padre en la barca con los asalariados (1,20). Con su gesto, Leví cumple la condición para el seguimiento, la ruptura con el pasado, y manifiesta su adhesión a Jesús, que lo libera de ese pasado que lo constituía «pecador» (cf. 2,5). Comienza una vida nueva.

III. Mc 2,15-17: *La nueva comunidad.* *Oposición de los letrados* (Mt 13; Lc 5,29-32)

¹⁵Sucedió que, estando él recostado a la mesa en su casa, muchos recaudadores y descreídos se fueron reclinando a la mesa con Jesús y sus discípulos; de hecho, eran muchos y lo seguían.

¹⁶Los fariseos letrados, al ver que comía con los descreídos y recaudadores, decían a los discípulos:

—¿Por qué come con los recaudadores y descreídos?

¹⁷Lo oyó Jesús y les dijo:

—No tienen necesidad de médico los que son fuertes, sino los que se encuentran mal. No he venido a invitar justos, sino pecadores.

NOTAS FILOLOGICAS

15 *Sucedió*, gr. *ginetai*, pres. hist., con sujeto en infin. (cf. 2,23; Mt 18,13; 9 veces en Lc, 22 en Hch), Robertson 393.1043, Zerwick § 389, Blass § 393, nota 2; única vez en Mc en pres. hist. y sin determinación temporal (cf. 1,9; 2,23).

estando recostado, gr. *katakeisthai*, «yacer, estar tendido/ acostado/recostado», se usa de los enfermos (1,30, la suegra de Simón; 2,4, el paralítico), de los que han muerto (5,40, l.v.), de los que duermen y de los que celebran un banquete (2,15, Jesús/Leví en la casa; 14,3, Jesús en casa de Simón el leproso); cf. Büchsel, *TWNT* III 656. Verbos relacionados en Mc: *synanakeimai*, 2,15 y 6,22; *anakeimai*, 6,26 y 14,18; *anaklinô* (yusivo), 6,39; *anapiptô* (incoat.), 6,40 y 8,6; cf. Taylor 227.

casa, gr. *oikia*, «casa/hogar», a diferencia de *oikos*, «casa/habitación»; véase Mateos, *Los Doce* § 217ss.

él ... [en] su [casa], gr. *auton ... autou*, ambos pronombres con referente ambiguo, Jesús o Leví. La frase final de v. 17: *ouk êlithon kalesai...*, donde *kalesai*, en contexto de banquete, significa obviamente «invitar» (cf. Mt 22,3.4.8.9), muestra que es Jesús quien invita a su mesa/casa. Lo mismo Mt 9,10.13; Lc, en cambio, que coloca la comida en casa de Leví (5,29), modifica Mc 2,17 (Mt 9,3), añadiendo *eis metanoian*, «[llamar/invitar] a la enmienda» (5,32); véase Mateos, *Los Doce* § 254ss. Paralelos de Mc 2,15 en 13,34: *apheis tèn oikian autou*, y 13,35: *ho kyrios tès oikias*; véase Mateos, *Marcos* 1,3 §§ 562s, 581s.

recaudadores, gr. *telônai* (2,15.16), de *telos*, «impuesto, tasa» (Bauer, s.v.; cf. 1 Mac 10,31; Rom 13,7); en los sinópticos, el término no corresponde al latín *publicanus*

(el que tenía la contrata de los impuestos), sino al *portitor*, el recaudador de impuestos o derechos de aduana o consumo; cf. Lagrange 43, Zorell, *s.v.* 3, Bauer, *s.v.*, Strack-B. I 377s, Taylor 227s.

descreídos, gr. *hamartôloi*, etim. «pecadores», en Mc ordinariamente sustantivado, como pl. de clase (2,15.16.16.17; 14,41; sólo en 8,30 como adjet., pero también colectivo). En terminología farisea designa a los que no observaban la Ley según la interpretación de los letrados (v. 16). Denota una categoría, la gente irreligiosa, descreída, impía, términos que responden mejor que el de «pecadores» al concepto de *hamartôloi*.

En vv. 15-16 se da tres veces la yuxtaposición de *telônai* y *hamartôloi*, pero cambiando de orden, lo que muestra su parcial equivalencia: los recaudadores son un grupo representativo de la categoría «descreídos/pecadores»: «los recaudadores y[, en general,] los descreídos», «los descreídos y[, en particular,] los recaudadores». En v. 17 ambos están subsumidos bajo *hamartôlois* y se oponen a *dikaious*, los observantes de la Ley. Esta oposición justifica el cambio de traducción («pecadores»).

El binomio *telônai k. hamartôloi* va precedido la primera vez (v. 15) del indefin. *polloi*; las otras dos veces (v. 16), de artículo. En v. 16a, el art. sigue al participio *idontes*, «viendo», y es anafórico; en v. 16b, tratándose de una objeción, más bien genérico.

se fueron reclinando, gr. *synanekeimto*, de *synanakeimai*, «estar reclinado en compañía de alguien», cf. 6,22; Mt 9,10; verbo no clásico, quizá creado por Mc; Taylor 227. El impf. tiene aspecto iterativo: los «descreídos y recaudadores» se van añadiendo al grupo formado por Jesús y sus discípulos.

y sus discípulos, gr. *k. tois mathêtais autou*, primera mención en Mc de «los/sus discípulos». El término aparece 42 veces aplicado a los discípulos de Jesús, siempre en plural articulado; tres veces, a los discípulos de Juan Bautista (2,18b; 6,29); una vez a los fariseos (2,18); cf. Mateos, *Los Doce* § 41ss; «Algunas notas», en FiloINT II (1989) 197-198.

El inciso *de hecho eran muchos y lo seguían*, gr. *êsan gar polloí kai êkolouthoun autô*, se refiere sintácticamente al sujeto de la oración anterior: *polloí telônai k. hamartôloi*. La conexión está indicada además por la repetición del cuantificador *polloí* y por el uso del impf. durativo *êkolouthoun*, que prolonga la acción inicial de Leví, el *telônês/hamartôlos* (2,14: *êkolouthêsen*, aor. puntual ingresivo), completando en la figura de los recaudadores y pecadores la respuesta a la invitación hecha por Jesús a su representante, Leví (2,14: *akolouthet*, imper. pres. durativo). Hay que añadir que la explicativa *gar* no puede remitir más que al hecho extraño de que, sin preámbulo, muchos individuos religiosamente indiferentes o de mala conducta notoria se pusiesen a la mesa con Jesús y sus discípulos; cf. Lagrange 43; Thrall, *Particles* 47s; Mateos, *Los Doce* § 256. El sentido del inciso queda claro si se considera que la partícula introduce una aclaración-parentética, como en 5,42; 16,4. Para la puntuación del v. 15, véase Metzger, *Textual Commentary* 78, Nestle-Aland, Bover-O'Callaghan.

16 los fariseos letrados, gr. *hoi grammateis tôn pharisaîon*, lect. *difficilior* (con GreekNT; Nestle, Bover) respecto a *hoi gramm. k. hoi pharisaioi*. Genit. partitivo, cf. Moulton-Turner III 208s; cf. Rom 15,26: *tous pôtêkous tôn bagîon*, «los que son pobres entre los consagrados», es decir, los cristianos pobres. Aquí, paralelamente, «los que eran letrados entre los fariseos», «los fariseos letrados»; cf. 2,18: *hoi mathêtai tôn pharisaîon*, «los fariseos discípulos». Aunque históricamente había también saduceos letrados, Mc los presenta siempre como pertenecientes a la facción farisea (cf. 12,28); cf. Mateos, «Algunas notas» 197-198.

Es la primera vez que se menciona a los fariseos, que aparecen otras once veces en Mc (2,18bis.24; 3,6; 7,1.3.5; 8,11.15; 10,2; 12,3).

¿Por qué [come] con los recaudadores...?, gr. *boti meta tôn telônôn...*; *boti* interrogativo (cf. 9,11.28), lengua de los LXX, donde traduce *mab*, *lammab*, etc., debilitando la distinción entre interrogación directa e indirecta; cf. Robertson 1396, Moule 159, Moulton-Turner III 49, Black, *Approach* 119s.

come, gr. *esthieî*; v.l. *êstbien*, impf.; algunos codd. añaden *k pinet* (Lc 5,30), cf. Metzger, *Textual Commentary* 78.

17 *sienten necesidad*, significado de *kbreian ekbô* (cf. 2,25) con sema subjetivo, cf. Prov 18,2: *ou kbreian ekbei sophias endeês phrenôn*, «el insensato no siente necesidad de sabiduría», aunque de hecho la necesita. Sin sema subjetivo, «tener necesidad, necesitar», Sal 16/15,2: «Tú eres el Señor, no necesitas (*ou kbreian ekbeis*) mis bienes»; cf. Mateos, «Algunas notas», en *FilNT* II (1989) 198-201.

los que son fuertes, gr. *boi iskhyontes*, «los fuertes/robustos», en lugar de *boi hygieis*, «los sanos» (5,34); cf. 3,27: *ho iskhyros*. El partic. pres. sustantivado *boi iskhyontes* se encuentra seis veces en Isaías, denotando individuos que están en posición de fuerza o de poder: Is 1,23-24, donde se identifican con *boi arkbontes*; 3,1.2.25; 5,22; 22,3; cf. Mateos, *ibid.*

los que se encuentran mal, gr. *boi kakôs ekbontes*, cf. 1,32, nota fil.

invitar, gr. *kalesai*, de *kaleô*, «llamar, invitar». En contexto de banquete significa obviamente «invitar» (cf. Mt 22,3.4.8.9); el dicho muestra que es Jesús quien invita a su mesa/casa.

CONTENIDO Y DIVISION

Este episodio, que cierra el primer tríptico (2,1-13; 2,14; 2,15-17), se distingue del anterior por su diferente localización y por la diversidad de personajes y temática. No tiene lugar al aire libre (2,14: «Yendo de paso»), sino en una casa; no se nombra a Leví, aparecen, en cambio, los discípulos y un grupo numeroso de «recaudadores y descreídos», así como los fariseos letrados. El tema es un banquete, no la llamada de seguidores. Cronológicamente hay un intervalo, como lo indica la frase inicial: «Sucedió que...».

La perícopa manifiesta el segundo aspecto del mensaje: con los hombres nuevos, formar una comunidad universal, una sociedad nueva que integre a toda la humanidad, formada por israelitas y no israelitas: es la dimensión social del reino de Dios.

La universalidad del reinado de Dios, expuesta por Jesús en Cafarnaún (2,2) escenificándola en la escena del paralítico (2,3-13) y realizada inicialmente con la llamada de Leví (2,14), desemboca ahora en la formación de la nueva comunidad, compuesta de israelitas (los discípulos) y de excluidos de Israel (recaudadores y descreídos), primicia de la futura comunidad universal en la que se integrarán hombres de todos los pueblos. «La casa/hogar» es el símbolo de la comunidad de Jesús; el banquete, del reino de Dios. Bajo la figura del médico, aparece la actividad salvadora de Jesús. Los ambientes fariseos, apoyados en su interpretación de la Ley (letrados), censuran esta nueva realidad que derriba el exclusivismo de Israel y borra su privilegio.

Se distinguen dos secuencias:

2,15: La comunidad universal; los dos grupos de seguidores.

2,16-17: Censura de los letrados y respuesta de Jesús.

1. «Sucedió que ...», en griego, en presente histórico, «sucede que», única vez en Mc (cf. 1,9; 2,23).
2. «Estando él ... en su casa», doble ambigüedad, del sujeto (él) y del posesivo (su), que pueden referirse a Leví o a Jesús, mencionados en la perícopa anterior.
3. Jesús está «recostado/yaciente» (*katakeimai*), en la postura propia del enfermo (1,30; 2,4) o del que duerme; los que comen con él están, en cambio, «reclinados» (*anakeimai*).
4. La postura de Jesús y de los comensales («recostado», «reclinados») es la propia de hombres libres.
5. Cuádruple repetición de «[los] pecadores/descreídos» (2,15.16bis.17), en paralelo con la cuádruple repetición de «perdonar [los] pecados» en la perícopa del paralítico (2,5.7.9.10).
6. *los que son fuertes* (no «los sanos», cf. 5,34), cf. Is 1,23-24, etc. (nota fil.).
7. *los que se encuentran mal* (no «los enfermos»), alusión a Ez 34,4 (1,32, nota fil.).

LECTURA

La comunidad universal

15 *Sucedió que, estando él recostado a la mesa en su casa, muchos recaudadores y despreídos se fueron reclinando a la mesa con Jesús y sus discípulos; de hecho, eran muchos y lo seguían.*

En el texto de Mc, el verbo introductorio «Sucedió que» se encuentra en presente: «Sucede que» (única vez en este evangelio) (nota fil.). Este detalle tiene su importancia, pues coloca la escena en el tiempo del evangelista: lo que va a ser descrito, la incorporación de los excluidos de Israel, y virtualmente de los paganos, a la comunidad de Jesús es un hecho que está sucediendo cuando Mc escribe. El episodio pierde así su carácter anecdótico y adquiere validez para todo tiempo, en consonancia con el significado programático del episodio del paralítico.

La frase «estando él ... en su casa» es doblemente ambigua; puede preguntarse, en efecto, si el pronombre «él» se refiere a Leví o a Jesús, mencionados en la perícopa anterior, y lo mismo cuál de los dos es el dueño de la casa («en su casa»). La duda se refuerza si se tiene en cuenta que inmediatamente después aparece el nombre de Jesús, que podría haber figurado al principio, suprimiendo la ambigüedad.

La ambigüedad del posesivo («en su casa») parece indicar precisamente que la casa es tanto de Jesús como de Leví. Por una parte,

y en primer lugar, de Jesús, como lo muestra la frase final de la perícopa: «No he venido a invitar justos, sino pecadores» (2,17). Es Jesús el anfitrión de los «pecadores», representados en la comida por los recaudadores y descreídos¹. Pero la casa de Jesús es también la de su seguidor.

Jesús está «recostado/yaciente». Este verbo ha sido usado por Mc para indicar la postura de dos enfermos, de la suegra de Pedro (1,30: «yacía en cama») y del paralítico (2,4: «yacía»); se usa también de los que duermen; es decir, indica la postura acostada y la inmovilidad propia del enfermo o del durmiente. Difiere del verbo usado para describir la postura de los que comen con él («reclinados»), indicando una diferencia de matiz. Probablemente señala así Mc que el Jesús que va recibiendo a su mesa a los excluidos de Israel y a los paganos es el que ha pasado por la muerte, significada por la metáfora del sueño. Esta interpretación concuerda con el presente inicial «sucede que», que coloca la escena en tiempo del evangelista. La escena anticipa lo que está ocurriendo cuando Mc escribe: se está realizando el programa universalista de Jesús. La nueva comunidad es fruto de su muerte.

En este pasaje, «casa» (gr. *oikía*) significa «casa/hogar» (cf. 1,29) y connota las relaciones de familia que en ella existen. Esta «casa/hogar» representa a la comunidad de Jesús, constituida aquí por primera vez, distinta de «la casa (gr. *oikos*) de Israel» (2,1).

En esta casa, la suya, Jesús está a la mesa. La primera vez que aparece la comunidad de Jesús está caracterizada por el comer juntos con él, expresión de amistad, familiaridad e intimidad². Esta concepción se basa en la naturaleza del alimento, que es factor de vida: participar del mismo alimento es participar de la misma vida, lo que crea un vínculo de hermandad entre los comensales³.

La postura de Jesús y de los comensales («recostado», «reclinados») indica que se trata de un banquete⁴ presidido por Jesús mismo. Sólo podían comer reclinados los hombres libres; esa postura era característica de la cena pascual, como signo de liberación⁵.

Este banquete es, pues, símbolo de amistad, libertad, comunión,

¹ Cf. Lohmeyer 55; Stock, *Boten* 42s.

² Cf. Büchsel, *TWNT* III 655.

³ De ahí la gravedad de la traición del que ha sido huésped a la mesa de otro (Sal 41/40,10; cf. Jn 13,18). En tiempo de Jesús el símbolo tenía más fuerza, pues en lugar de servir el alimento en platos individuales, se servía en fuentes comunes para varios comensales, de las que cada uno cogía directamente; quedaba así subrayada la unidad del alimento y la común participación.

⁴ Cf. Strack-B. IV 56.

⁵ Cf. Strack-B. IV 617s.

alegría: es el banquete mesiánico, el del reino de Dios, representado con la figura del banquete en los escritos de la época ⁶. La casa presenta un ambiente de fiesta, de amistad y libertad en torno a Jesús.

La nueva hermandad, que no excluye a nadie de la mesa y que iguala a todos, representa la nueva tierra prometida, destinada no solamente a Israel, sino abierta a los pueblos paganos: el Reino se va realizando en la historia. El banquete insinúa la participación en la eucaristía de los que proceden del paganismo.

Obsérvese la construcción de la frase siguiente, donde el nombre de Jesús se intercala entre la mención de dos grupos, el de «los recaudadores y descreídos» y el de «los discípulos», como vínculo de unión entre ellos. A los excluidos de Israel, primicia de los pueblos paganos, no los recibe Jesús situándose en «la casa de Israel»; al contrario, los discípulos, que proceden de Israel, han de estar con los otros en la casa común de la humanidad nueva.

El término «descreídos» podría traducirse literalmente «pecadores», pero esta traducción no tendría la fuerza que aquella sociedad daba al término. En el judaísmo denotaba al hombre sin religión que no hacía caso de la Ley de Moisés, negando así radicalmente el orden y la moralidad encarnados en ella y colocándose en oposición a Dios. El «pecador/descreído» no participaba de la santidad del pueblo escogido, compartida por cada israelita en cuanto miembro de ese pueblo. Su conducta lo asimilaba a los paganos, a los que eran «pecadores de origen» por haber rechazado la Ley desde el principio (cf. Gál 2,15) ⁷.

Los «recaudadores y descreídos» del evangelio eran gente de conducta inmoral conocida o bien que ejercían una profesión deshonorosa ⁸. Para los judíos observantes no podía haber con ellos comunidad de mesa ni de culto, por miedo a ser contagiados de su impureza.

⁶ Cf. Pirot 427: «Compartir la misma mesa era signo de estima y de amistad»; Behm, *TWNT* II 687s: «Comer con alguien, estar a la mesa en compañía, es señal de estrecha amistad»; cf. 1 Sm 9,19: «Comer y beber en compañía de Dios pertenece también a la expectación judía del banquete escatológico»; *ibid.* 692: «A la figura del banquete mesiánico del tiempo final corresponde la concepción escatológica de comer y beber en la mesa del Rey celeste»; Richardson, «The Feeding» 148: «Un rasgo común en la expectación escatológica del judaísmo contemporáneo de Jesús era la idea del banquete mesiánico. En los días de su aparición, todos los judíos fieles serían invitados a sentarse en la cena del Mesías».

⁷ Gnllka I 106: «"Pecadores" se consideraba ante todo a los paganos, pero también a aquellos que, como los paganos, no observaban las prescripciones sobre la pureza»; cf. Jeremías, «Zöllner und Sündner»; Pesch I 275. Según la teología del judaísmo, los paganos habían rechazado la Ley antes que se diera a Israel, Strack-B. III 36ss.

⁸ Cf. Jeremías, *Jerusalén* 348-354. Por el contrario, los numerosos pescadores del lago de Tiberíades tenían una posición social, si no alta, sí honrosa, cf. Baron, *History of the Jews* I 254; Wuellner, *The Meaning* 45-61.

De ellos se distanciaban no sólo los fariseos, sino también el pueblo ⁹.

La inclusión del «recaudador» entre los «descreídos» aparece claramente por los datos históricos ¹⁰, pero también en el evangelio mismo, por la sucesiva inversión que hace Mc en el orden de los dos términos: así, en 2,15 pone en primer lugar a los recaudadores, enlazando con la escena de Leví (2,14); en 2,16 los menciona dos veces, la primera comenzando por «los descreídos», la segunda por «los recaudadores», en cada caso bajo un solo artículo, indicando que no se trata de dos grupos enteramente separables. Todos ellos se compendian en el término «pecadores» usado por Jesús en la frase final de la perícopa (2,17b) ¹¹.

Los «pecadores» eran considerados por la mayoría excluidos de la misericordia divina; en opinión de sus connacionales, para estos judíos que, por su profesión o conducta, se habían hecho como paganos, la conversión era poco menos que imposible ¹².

Los más intransigentes frente a los «pecadores» eran los fariseos, que se preciaban de observar hasta las minucias de la Ley. Según ellos, las culpas de los descreídos iban siempre en aumento e imposibilitaban el perdón de Dios. Viendo en la Ley la manifestación de la voluntad divina y el único medio de salvación, trazaban sin vacilar una línea divisoria entre los que agradaban a Dios y los demás: el no observante no podía ser grato a Dios. Y como la falta de observancia era un hecho constatable, este principio tenía una consecuencia social inmediata: los observantes evitaban todo trato con descreídos, como rechazados por Dios e impuros ¹³.

Pues bien: esta clase de gente, condenada en bloque como prácticamente pagana, es la que va a «reclinarse a la mesa con Jesús y sus discípulos».

De esta escena se deduce claramente que no todos los seguidores de Jesús reciben en Mc el nombre de «discípulos», sino solamente

⁹ Cf. Rengstorff, *TWNT* I 320-339.

¹⁰ Cf. Strack-B. I 378s.

¹¹ Cf. Pesch, «Das Zöllnergastmahl» 74. Para las distinciones, según las regiones y épocas, sobre el colaboracionismo de los recaudadores con el poder extranjero, cf. Donahue, «Tax Collectors and Sinners». Para Herrenbrück, «Zum Vorwurf der Kollaboration des Zöllners mit Rom» 189, el *telónés* es un pequeño recaudador helenístico y no tiene nada que ver con la organización romana para la recaudación de impuestos.

¹² Cf. Perrin, *Rediscovering* 93s.

¹³ Hay textos del AT que favorecen esta actitud, p. ej., Sal 118/119,113 LXX: «Odio a los sin ley y amo tu Ley»; v. 115: «Apartaos de mí, los perversos, y escucharé los mandamientos de mi Dios»; v. 118: «Desprecias a los que se desvían de tus decretos». Cf. Pírot 427: «Jamás un letrado habría consentido sentarse a la mesa con alguien que no fuera un escrupuloso observante de la Ley».

los que proceden del Israel tradicional. Tanto Leví como los «muchos recaudadores y descreídos», aun siendo seguidores de Jesús, no son designados como discípulos. Es más, cuando a continuación los fariseos letrados reprochan a los discípulos que su maestro come con recaudadores y descreídos (2,16), es claro que Leví, que ha recibido la invitación de Jesús a seguirlo (2,14), no está incluido en el número de los discípulos, sino en el de los pecadores.

La llamada de las dos parejas de hermanos israelitas (1,16-21a) había precedido a la de Leví, el excluido de Israel (2,14). Paralelamente, en la escena de la casa, para estar a la mesa con Jesús, los discípulos han tenido precedencia respecto a los «recaudadores y descreídos». Para formar parte de la nueva comunidad, la primera opción pertenece a Israel; pero la prioridad de este pueblo es sólo en el tiempo, no indica superioridad sobre los demás pueblos. El texto sitúa a unos y a otros en torno a Jesús, en la misma postura, en la misma casa y banquete. Los excluidos de Israel gozan de la misma amistad y comunión con Jesús que el grupo israelita¹⁴.

Es la primera vez que Mc utiliza la denominación «los discípulos». Puede preguntarse por qué llama Mc «discípulos» solamente a los seguidores de Jesús que proceden de Israel y no a todo seguidor, como hacen los demás evangelistas. Para Mc, esta denominación cumple la promesa expresada en Is 54,13, en el contexto de la restauración de Jerusalén: «y haré de todos tus hijos discípulos/alumnos de Dios»¹⁵. Se tiene aquí otro caso de transferencia de una función divina a Jesús (cf. 2,10). «Los hijos de Jerusalén», es decir, los que pertenecían al Israel institucional y habían de ser discípulos de Dios, lo son de Jesús. Por otra parte, la relación maestro-discípulo implica una enseñanza que expone la doctrina tomando pie de las Escrituras judías y apta, por tanto, solamente para los iniciados en ellas (1,21b Lect.). La distinción entre los dos grupos continuará a lo largo de todo el evangelio.

El inciso «de hecho, eran muchos y lo seguían» (nota fil.) insiste sobre el gran número de los «muchos recaudadores y descreídos», aclarando que el hecho de participar en el banquete se debe al del seguimiento. Continúan y amplían así la figura de Leví, llamado por Jesús a seguirlo (2,14). La doble mención de «muchos», mientras nada se dice del número de discípulos, indica que los seguidores no

¹⁴ A estos dos grupos corresponderán los dos episodios del reparto de panes y peces (6,35-46; 8,1-9).

¹⁵ Jesús no trata, por tanto, de unificar a Israel reincorporando en él a los excluidos; éstos no van a integrarse en el Israel mesiánico, sino que formarán grupo con los seguidores paganos; cf. Mateos, *Los Doce*, nota 159.

israelitas son bastante más numerosos que los israelitas. Aparece así que, en tiempo de Marcos, la comunidad de Jesús crece mucho más por el acceso de individuos procedentes del paganismo o excluidos de Israel que procedentes del judaísmo.

El gran número de estos seguidores realiza en la historia el ansia de la humanidad pecadora por encontrar salvación, según se representaba en los portadores del paralítico (2,3s). La invitación de Jesús a Leví ha abierto las puertas a los excluidos de Israel, que no tardan en acudir.

En esta escena, los discípulos, que son israelitas, aceptan la presencia de los excluidos de Israel y la comunión con ellos, en contra de la interpretación de la Ley propuesta por los letrados. En torno a Jesús se inicia un movimiento que no respeta los tabúes religiosos ni las convenciones de la sociedad.

Ante este hecho surge una protesta, pero ésta no procede del pueblo, que ha aceptado el mensaje universalista de Jesús (2,13), sino de los fariseos letrados, maestros de la teología oficial.

Censura de los letrados y respuesta de Jesús

16 *Los fariseos letrados, al ver que comía con los descreídos y recaudadores, decían a los discípulos: «¿Por qué come con los recaudadores y descreídos?»*

Aparecen por primera vez los fariseos, representados por los que entre ellos son letrados (nota fil.), es decir, maestros e intérpretes de la Ley¹⁶. Los letrados habían sido mencionados antes (1,22; 2,6 Lect.), pero ahora aparecen por primera vez en persona y Mc los presenta como categoría. Los fariseos ordinarios son los observantes, los fariseos letrados son además los estudiosos que interpretan la Ley y fundamentan la observancia¹⁷.

¹⁶ En este texto establece Mc la conexión entre fariseos y letrados, indicando que los letrados de que habla en su evangelio pertenecen siempre a la facción farisea; cf. Mateos, «Algunas notas», en *FILNT* II (1989) 197-198. Lüthmann, «Die Phariseer und die Schriftgelehrten» 169-171, nota que, en Mc, los fariseos no se mencionan en las predicciones ni en el relato de la pasión (sí en Mt 27,62) y Jn (18,3). Excepto en 8,15, aparecen siempre en contexto de polémica. Los letrados aparecen con más frecuencia (21 veces) que los fariseos (12 veces); en Mc tienen más importancia que en Mt y Lc.

¹⁷ Sobre los fariseos, véase Strack-B. IV 334-339, Taylor 229s, Gnillka I 107-109. Cf. Perrot, *Jesús y la historia* 87: «Los fariseos tienden a reunirse en pequeños "grupos de pureza" ... Se preservan de las continuas impurezas en que se anega el "pueblo del país" (*am b-arets*), es decir, del conjunto de pobres gentes incapaces de observar los detalles de las reglas. ... Incluso dentro de las cofradías de estricta observancia que forman los fariseos, se producen constantes variaciones según el grado de pureza alcanzado por cada cual... El movimiento fariseo, nacido

La pregunta de los letrados se dirige a los discípulos, que son miembros de Israel, pero no les reprochan haber participado ellos en el banquete; su hostilidad se centra en Jesús. Interponen su autoridad, para desprestigiarlo ante ellos, mediante una pregunta que implica que Jesús, al tratar con gente impura, está violando la Ley¹⁸.

En la enumeración de los no israelitas que participan en el banquete se ponía en primer término la calificación religiosa, «pecadores/descreídos» (impuros); en segundo lugar, una profesión de mala fama, «recaudadores», detestada socialmente. En la pregunta de los letrados, en cambio, aparecen primero los recaudadores, haciendo resaltar el motivo «profesional» del rechazo; parece un intento de racionalizarlo poniendo en primer término la discriminación social, no la religiosa. Sin embargo, implícitamente acusan a Jesús de apartarse de Dios, por no respetar las discriminaciones prescritas. No pronuncian siquiera su nombre; su tono es despectivo.

La conducta de Jesús, que aún no ha roto con el Israel oficial, resulta escandalosa para los tutores de la ortodoxia, que se sienten obligados a pedir explicaciones.

Dado que el episodio anticipa una situación existente en tiempo de Marcos, la pregunta de los letrados, más que una incitación a los discípulos para que abandonen a Jesús, el maestro que hace caso omiso de la tradición de Israel, podría representar una polémica de Mc contra la actitud de los grupos judeocreyentes, que sostenían la necesidad de que los paganos observaran la Ley judía para poder formar parte de la comunidad mesiánica.

17 *Lo oyó Jesús y les dijo: «No sienten necesidad de médico los que son fuertes, sino los que se encuentran mal. No he venido a invitar justos, sino pecadores».*

El reproche de los letrados llega a oídos de Jesús, y éste sale en defensa de su actuación. Responde a los letrados con dos antítesis paralelas, construidas de la misma manera negativa-afirmativa: «no ... sino».

La primera antítesis toma pie de la actividad del médico, aludiendo a las curaciones efectuadas por Jesús (1,34). Sin embargo, no habla

de una idea generosa, termina por producir una serie de sociedades cerradas, de grupos centrados en sí mismos». Según Lührmann, «Pharisäer und Schriftgelehrten» 178, como la Torah no trataba solamente de lo religioso, sino de muchos terrenos del derecho, hacían falta letrados que se dedicasen a la interpretación de la Ley. Para los fariseos, véase también Schlüter, *Historia* II 507-524.

¹⁸ Leipoldt-Grundmann I 454: «[Los fariseos] habrían tolerado a Jesús si hubiera reconducido a la Ley a esos hombres ("los pecadores") mediante la penitencia».

de «sanos» y «enfermos», sino de «los que son fuertes» y «los que se encuentran mal».

«Los que son fuertes» designan en seis pasajes de Isaías a los jefes y opresores del pueblo (nota fil.). «Los que se encuentran mal», por alusión a Ez 34,4, son el pueblo abandonado por sus dirigentes, insensibles a su dolorosa situación (cf. Mc 1,32 Lect.)¹⁹. Son, pues, conceptos correlativos: opresores-oprimidos.

De esta manera, el proverbio tradicional del médico y los enfermos se convierte en este pasaje en una denuncia de la opresión. Son los oprimidos del pueblo, entre los que se encuentran los «pecadores», excluidos por la sociedad religiosa y civil, los que sienten necesidad de un liberador; los instalados en el poder, los opresores, en cambio, con clara alusión a los letrados, prescinden gustosos de él, no les interesa. Lo que está en juego no es, por tanto, una mera cuestión religiosa, sino sobre todo una injusticia social con pretexto religioso; la religión apoya y justifica la opresión.

El «médico» designa a Jesús²⁰. Su acción con los «pecadores» se ha descrito en la figura del paralítico (2,1-13): liberar del pasado (2,5: «los pecados») e infundir vida (2,10.12). Tal es el sentido de su actividad.

La segunda antítesis: «No he venido a invitar justos, sino pecadores», alude al banquete del que Jesús es anfitrión. «He venido» describe la misión de Jesús y recuerda el anuncio del reinado de Dios (cf. 1,14: «fue a Galilea»)²¹. El verbo «invitar/llamar» ha sido usado antes, referido a Santiago y Juan (1,20). Significa, por tanto, invitar al seguimiento, a formar parte de la comunidad de Jesús, primicia del Reino.

Los letrados fariseos han pronunciado la palabra «pecadores/descreídos» distinguiéndolos de sí mismos, los no pecadores, «los justos». Jesús acepta su terminología y afirma que él, el enviado de Dios, no tiene por misión invitar a los que se tienen por justos basándose en la observancia de la Ley²². Excluye del Reino a sus interlocutores,

¹⁹ La oposición entre los dos términos confirma la interpretación de los *kakós ebbonies* dada en 1,32.

²⁰ Dichos o proverbios sobre la asistencia del médico a los enfermos y no a los sanos existían en la literatura judía y en la griega (Plutarco, *Apophth. lacon.* 230F; Dióg. Laercio, *Antisth.* VI 1,6), cf. Pirot 427; Lohmeyer 56, nota 2. Jesús, sin embargo, emplea términos de contenido social. Sobre Dios como médico, cf. Ex 15,26: «Yo soy el Señor, que te cura».

²¹ Es la única vez en Mc que Jesús define su misión con la frase «he venido a/para». En 10,45 el sujeto es «el Hijo del hombre/el Hombre»; cf. Gnlika I 109.

²² Pesch I 275s, opina que con *ouk ... alla* no se define una oposición exclusiva, sino que, mediante la así llamada «negación dialéctica», se expresa la preferencia por un grupo: la invitación de Jesús se dirige más bien a los pecadores que a los justos; los «justos» no están excluidos, pero el empeño del mensajero se dirige sobre todo a los pecadores.

que se creen tales. Se produce así una subversión teológica: los que piensan pertenecer por propio derecho al pueblo de Dios y excluyen de él a otros, quedan fuera del Reino, mientras los excluidos por ellos son admitidos en él. El reino de Dios y la institución y Ley judía son inconciliables.

De hecho, «los justos» piensan estar a bien con Dios porque observan la Ley; están satisfechos de sí mismos, no creen necesitar cambio. Pero hay una ironía en la denominación «justos». Como ha aparecido en el episodio del leproso (1,39-45), la Ley es injusta porque prescribe la marginación, y no refleja lo que es Dios porque justifica la falta de amor (1,44 Lect.). El «justo», que piensa ser tal porque se esfuerza en ser fiel a la Ley, se hace precisamente por eso cada vez más injusto y se aleja más de Dios.

En su pregón inicial (1,15), Jesús había exhortado a todos a la enmienda, indicando que todos tienen necesidad de ella y que a todos es posible cambiar de vida. Pero los maestros de la Ley, sus guardianes y defensores, creyendo conocer hasta el detalle la voluntad de Dios, no están dispuestos a rectificar. «Los pecadores», por el contrario, reconocen su propia situación e injusticia y están dispuestos a cambiar de vida y seguir a Jesús.

Hay que admitir que, presupuesto el amor universal de Dios, nadie puede estar excluido *a priori* de la invitación. Lo que el evangelista quiere expresar con este dicho es la cerrazón total de los círculos observantes (los «justos») a la propuesta de Jesús, que hace inútil la invitación, y formula este rechazo de modo inverso, como si Jesús no pretendiese invitarlos. Cualquiera que fuese la realidad histórica, Mc, que estiliza siempre a sus personajes, nunca menciona en su evangelio un caso de fariseo o letrado que diese la adhesión a Jesús y se hiciese discípulo suyo, ni siquiera en 12,28-34.

EPISODIO CENTRAL DEL CICLO

Mc 2,18-22: *La nueva alianza. Caducan las instituciones de Israel* (Mt 9,14-17; Lc 5,33-39)

¹⁸Los discípulos de Juan y los fariseos estaban de ayuno.

Fueron a preguntarle:

—¿Por qué razón los discípulos de Juan y los fariseos discípulos ayunan, y, en cambio, tus discípulos no ayunan?

¹⁹Les replicó Jesús:

—¿Es que pueden ayunar los amigos del novio mientras el novio está con ellos? En tanto tienen al novio con ellos no pueden ayunar. ²⁰Pero llegarán días en que les arrebatan al novio; entonces, aquel día, ayunarán.

²¹Nadie le cose una pieza de paño sin estrenar a un manto pasado; si no, el remiendo tira del manto —lo nuevo de lo viejo— y deja un roto peor.

²²Tampoco echa nadie vino nuevo en odres viejos; si no, el vino reventará los odres y se pierden el vino y los odres; no: a vino nuevo, odres nuevos.

NOTAS FILOLOGICAS

18 *estaban de ayuno*, gr. *êsan ... nêsteuontes*, forma perifrástica (cf. 1,12.22) en vez de simple, subrayando la simultaneidad del hecho, cf. Abel 57, Zerwick § 360; sujeto entre auxiliar y predicado, cf. 1,6.33; 2,6; 3,1, etc.; excep. 7,15; 10,32; 13,25; cf. Moulton-Turner III 348. El verbo *nêsteuô* se encuentra siete veces en esta perícopa y en ningún otro lugar de Mc.

los discípulos de Juan y los fariseos, gr. *boi mathêtai Iôannou kai boi pharisaioi*; el doble artículo distingue un grupo del otro, cf. Robertson 786s. «Discípulos de Juan», cf. 6,29.

fueron, gr. *k. erkhontai*, sujeto plural imprecisado que no pertenece a los grupos mencionados (Moulton-Turner III 292), pues no hablan en primera, sino en tercera persona (*nêsteuousin*).

a preguntarle, gr. *k. legousin*, pres. hist.; significado de *legein* especificado por el contexto.

los fariseos discípulos, gr. *hoi mathêtai tôn pharisaïôn*, «los discípulos de los fariseos»; el paralelo textual con «los fariseos» mencionados antes (2,18s) los identifica con ellos. Por otra parte, la expresión misma está en paralelo sintáctico con la de 2,16: *hoi grammateis tôn pharisaïôn*, y el genitivo tiene el mismo sentido en ambas: «los que entre los fariseos eran letrados (maestros)/los que eran discípulos», aquí, por tanto, «los fariseos discípulos», que ayunan siguiendo las indicaciones de los letrados; cf. J. Mateos, «Algunas notas al Evangelio de Marcos»: *FilNT* II (1989) 197-198.

¿por qué razón?, gr. *dia ti*, más enérgico que *ti*, indica extrañeza y, por su uso en Mc (cf. 7,5; 11,31), sin duda indignación o protesta. Para los que preguntan, lo extraño no es que ayunen los discípulos de Juan y los fariseos, sino que los discípulos de Jesús no los imiten; *dia ti*, por tanto, se refiere al contraste entre el segundo miembro y el primero.

en cambio, gr. de adversativo, Robertson 1186.

tus discípulos, gr. *hoi soi mathêtai*, con posesivo enfático, en lugar del ordinario *sou*.

ayunan ... no ayunan, gr. *nêsteuousin ... ou nêsteuousin*, presente habitual, «tienen/no tienen costumbre de ayunar»; ayuno devocional, no preceptivo.

19 replicó: la forma aorística *eipen*, en lugar del impf. *elegen* (cf. 2,27; 4,9.11.21.24, etc.), parece indicar cierta sequedad en la respuesta y permite esta traducción.

La interrogativa *mê* espera respuesta negativa: «¿acaso?», «¿es que?».

nymphôn, «tálamo/cámara nupcial/sala del banquete de bodas» (Mt 22,10, l.v.).

los amigos del novio, gr. *hoi hyioi tou nymphônos*, lit. «los hijos del tálamo» (genit. como en 1 Mac 4,2: *hoi hyioi tês Akras*), locución semítica que designa al grupo de amigos que acompañaban y ayudaban al novio en los preparativos y ceremonial de la boda, simbolizada por «el tálamo»: «los asignados/dedicados al tálamo/a la boda»; cf. Bauer, *nymphôn*; Strack-B. I 500-510.

Es modismo semítico común expresar una relación estrecha por medio del morfolexema *ben* (hebr.) o *bar* (aram.), que, en posición independiente, significa «hijo». La relación expresada puede ser muy varia: derecho (Mt 8,12: ciudadanos del Reino), destino (2 Tes 2,3: destinado a la ruina), participación (Ef 2,2: miembro de la rebelión/rebelde), pertenencia (hijo de hombre = individuo de la especie hombre = hombre; hijos del trueno/truenos), procedencia (hijos de Israel/israelitas), asignación/dedicación (los hijos del tálamo) y otras; cf. Bauer, *hyios* l.c.d.; Zerwick, *Graecias* § 43.

mientras, gr. en *bô*, temporal, en paral. con *boson kbronon*, indica el lapso de tiempo dentro del cual se verifica el hecho; Robertson 578; Abel 47.h.

el novio/esposo, gr. *hoi nymphios*, parall. Mt 9,15; Lc 5,34s; además, en Mt 25,1.5.6.10; Jn 3,29; cf. 2 Cor 11,2; Ef 5,32; Ap 19,7; 21,2; 22,17; no de Jesús, en Jn 2,9; Ap 18,23.

La frase «mientras el novio está con ellos» no indica sólo el tiempo del banquete, sino la duración de la fiesta nupcial (unos ocho días), en la que acompañan al novio.

En tanto, gr. *boson kbronon*, acusat. de duración, cf. Mt 5,15; Rom 7,1; Robertson 718, Moulton-Howard II 419.

20 Llegarán días, gr. *eleusontai bêmérai*. La fórmula *erkebontai bêmérai*, presente por futuro, se usa en la profecía de Jeremías para anunciar acontecimientos liberadores (16,14: la liberación de los deportados a Babilonia; 23,5: el vástago de David; 30/37,2: la vuelta a la tierra; 31/38,27, la restauración); en particular, en 31/38,31, anuncia la nueva alianza. Para Moulton-Turner III 27 se trata de un uso del plural por el singular, equiv. a *ekeinê tê bêmérâ*; cf. *aparthê*, hecho puntual. La equivalencia

entre el plural inicial y el singular subsiguiente es manifiesta, pero probablemente existe una intención teológica para el uso del plural: establecer la alusión a los textos de Jr antes citados y, sobre todo, a 31/38,31, sobre el cambio de alianza. El uso del plural puede indicar una clase de días, un tiempo calificado.

botan + subj., de futuro, Blass § 382,3, Zerwick § 335.

[les] *arrebaten*, gr. *aparhê*, aor. punt. de acción singular; en el contexto, el verbo adquiere un sema de violencia, cf. Bratcher-Nida 92. La diferencia de verbo y la de lugar de donde se arrebatara hace difícil la alusión a Is 53,8: *atretai apo tês gês*; cf. Gnllka I 114, nota 17.

entonces, aquel día, gr. *tote ... en ekeinê tē hēmerā*, más que pleonástico, enfático, subrayando un día determinado; Robertson 118. La fórmula *en tē hēmerā ekeinē o en ekeinē tē hēmerā* se utiliza con mucha frecuencia en los profetas para indicar una intervención divina en la historia: Is 2,17; 5,30; 7,18.20; 10,17.20.27; 11,10.11; 12,4; 14,4; 17,4.7; 19,16.18.19.21.23.24; 20,6; etc.; Jr 4,9; 30 (37),3.7.8; 39 (46),17; Ez 23,39; 38,14.18.19; Dn 12,1; Os 1,5; 2,18.20.23; Am 2,16; 8,3.9.13; 9,11; Abd 8; Miq 4,6; 5,9; Sof 1,9.10.12.15; 3,11; Ag 2,23; Zac 2,15; 12,3.4.6.8.9.11; 13,1.2.4; 14,4.6.8.9.13.20.21. A veces se utiliza la expresión «el día del Señor»: Jl 4,14; Sof 1,14; Zac 14,1.

21 *cose*, gr. *epiraptei*, verbo tardío; Taylor 237.

pieza, gr. *epiblēma*, de *epiballō*, «echar encima» (Mt 9,16; Lc 5,36).

sin estrenar, gr. *agnaphos* (clás. *agnaptos*), etim. «sin cardar/sin tundir»; en la koiné, «nuevo», «sin estrenar», cf. Bauer y Moulton-Milligan, s.v. Está en paralelo semántico con *lo nuevo*, gr. *to kainon*, de la frase siguiente, y ambos en oposición a *palaaios*.

manto, gr. *himation*, prenda exterior del vestido, que se ponía sobre el *kleitōn* o túnica; Taylor 237.

pasado, gr. *palaaios*, lo que ha existido durante mucho tiempo, ordinariamente peyorativo: «viejo, anticuado, gastado, pasado, obsoleto», cf. *pal. anthrōpos* (Rom 6,6; Ef 4,22; Col 3,9), *pal. diatbēkē* (2 Cor 3,14; cf. Heb 8,13: *pepalatōken tēn prōtēn*, «dejó anticuada la primera [alianza]»). No peyorativo en 1 Jn 2,7: *entolē pal.*, «mandamiento antiguo», equiv. de *arkeaios* (*ibid.*: *ap' arkebēs*), que se usa de ordinario en sentido neutro (Mt 5,21.33; Lc 9,8.19) o noble (Hch 21,16: *arkeaiō mathētē*, «discípulo de la primera época»); sin embargo, en 2 Cor 5,17: *ta arkeaiā parēliben*, «lo viejo ha pasado», equivale a *palaaios*. En Mc 2,21 connota «poco resistente», pues se desgarrar fácilmente, y corresponde al español «pasado», «estropeado por no ser reciente» (M. Moliner, s.v.).

et de mê, elípt., como en esp. «sí no [lo hace]».

tira, gr. *airei*, «se lleva», «quita», «arranca»; cf. Zorell, s.v.: «solviendo, abscindiendo seu avellendo tollo» (Mt 9,16; Mc 2,21; 11,23; Jn 15,2; 1 Cor 6,15); Bauer, s.v. 4: «d. l'licken reißt etwas vom Kleid ab». Puede traducirse por «tira», que admite el complemento «del manto» e incluye contextualmente la idea de arrancar.

remiendo, gr. *plērōma* (2,21; 6,43; 8,20), que, en sent. pasivo, significa «plenitud»; en sent. activo, «lo que llena/rellena», de ahí «complemento», «remiendo» (Bauer, s.v. 1.b), raro en la koiné. Algunos proponen una traducción del arameo (cf. sir. *m'la*, «remiendo, pieza»; *malaya*, «sastre»), cf. Black, *Approach* 133.

del manto, gr. *ap' autou*, pronombre proleptico semít., Moulton-Turner III 41; *ibid.* 209 interpreta *apo* como partitivo («some of it»), pero más probablemente se refiere al precedente *himation palaion*; la segunda vez se omite la prepos.: *to kainon* (*apo*) *tou palaion*, cf. Lc 9,8 (*apo*); Robertson 1932. Taylor: «la nueva [parte], del [vestido] viejo».

22 *neos*, «joven, reciente» (en esp., con «ser»); *kainos*, «nuevo, en buen estado, no estropeado» (en esp., con «estar»); nueva opos. a *palaíos*, «viejo, usado, gastado». *umo*, gr. *omos*, solo aquí (4 veces) y en 15,23, pero cf. 14,25. *odre*, gr. *askos* (4 veces). *no*, gr. *alla*, que refuerza la negación anterior (*oudeis*).

CONTENIDO Y DIVISION

Este episodio, intercalado entre los dos trípticos del segundo ciclo (A: 2,1-13; 2,14; 2,15-17; B: 2,23-26; 2,27-28; 3,1-7a), constituye su centro y, siempre en el contexto del Reino, expone ante todo el cambio de relación entre Dios y el hombre; en segundo lugar, las consecuencias que tiene para Israel su integración en la nueva comunidad, abierta a todos los hombres sin distinción: caducan sus instituciones, ineptas para la nueva realidad universal. La novedad absoluta del Reino excluye que pueda ser encuadrado en las viejas estructuras.

La perícopa se construye entre dos oposiciones: «ayunar-no ayunar» (vv. 18-20) y «viejo-nuevo» (vv. 21-22); la primera oposición presenta un caso particular, incluido en la segunda y ampliado por ella.

El episodio se distingue del anterior por el cambio de personajes y temática. Además de Jesús, sólo figuran en él unos innominados que le proponen una pregunta, en la que se nombran los discípulos de Juan Bautista, los fariseos discípulos y los discípulos de Jesús. Estos, los recaudadores y descreídos y los fariseos letrados de la perícopa anterior están ahora ausentes. La nueva temática toma pie de los ayunos devocionales propios de ciertos círculos piadosos de la época. El tiempo y lugar no están precisados, ni aparece relación cronológica o local con el episodio anterior.

El vocabulario es muy específico, y muchos términos (p. ej.: «ayunar, esposo, pieza, paño, odre») no vuelven a aparecer en el evangelio. La unidad del episodio está marcada por la oposición constante entre dos maneras de proceder, la tradicional y la de Jesús, que se resume en la oposición viejo-nuevo (vv. 21-22).

Pueden distinguirse tres breves secuencias:

2,18a: Situación.

2,18b-20: Pregunta sobre el ayuno y respuesta de Jesús.

2,21-22: Ampliación temática: lo nuevo y lo viejo.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «el esposo [novio]», en los profetas, designación de Dios (Is 1,21-23; 49,14-26, etcétera): se formula así la alianza en términos nupciales.
2. «llegarán días», equivale, con cierta incongruencia, al singular subsiguiente «aquel día», pero cf. Jr 31/38,31, sobre la instauración de una nueva alianza (nota fil.).
3. «aquel día», fórmula usada por los profetas para denotar una intervención de Dios en la historia (nota fil.).

*La situación***18a Los discípulos de Juan y los fariseos estaban de ayuno.**

En el AT, el ayuno era sinónimo de mortificación y humillación ante Dios, un acto de renuncia y sufrimiento que tenía por objeto aplacar a un Dios airado por los pecados propios y ajenos y apoyar las propias peticiones¹. Era así el ayuno una manifestación de luto y tristeza; se omitía incluso el arreglo personal para expresar exteriormente la aflicción (cf. Mt 6,16)².

Entre los grupos religiosos, eran los fariseos los que daban más importancia al ayuno. La Ley prescribía solamente un ayuno al año, el día de la Expiación (Lv 16,29ss; Nm 29,7), cuyos transgresores eran excluidos del pueblo (Lv 23,27ss). Los fariseos, en cambio, al menos los más fervientes, practicaban dos ayunos por semana, los lunes y los jueves³.

En el texto, sin embargo, como practicantes del ayuno se mencionan en primer lugar «los discípulos de Juan», hecho inesperado, pues en este evangelio no se dice que Juan Bautista formara un grupo de

¹ También las desgracias y calamidades, atribuidas al castigo divino, eran ocasión de ayuno; cf. Jue 20,26; 1 Sm 7,6; 2 Sm 12,16ss; 1 Re 21,9.27; Neh 9,1; Est 4,3; Sal 33,13; 69,11; Jr 36,6.9; Jl 1,14; Jon 3,5ss, donde hasta los animales se unen al ayuno; Dn 9,3, etc. Según Gnllka I 113, motivos ordinarios para ayunar eran la humillación ante Dios, la expiación, la súplica. Se consideraba el ayuno señal particular de religiosidad, Pesch I 285.

² Los protetas reaccionaron contra la exterioridad en que habían caído estas prácticas, proclamando que el verdadero ayuno consiste en el cambio interior que lleva a hacer justicia a pobres y oprimidos; cf. Is 58,1ss; Jr 14,12; Jl 2,13; Zac 7,5ss. Para ellos, el ayuno carecía de valor por sí mismo, es decir, separado de la conducta.

A pesar de las protestas proféticas, la religiosidad legalista continuó practicando el ayuno como obra meritoria, considerándolo uno de los actos religiosos más importantes, mayor que la limosna, por afectar al cuerpo mismo y no sólo al dinero, y medio de santificación y perdón. Se le atribuía valor en sí mismo, independientemente de toda finalidad particular; se ayunaba por amor al ayuno, obra, según ellos, muy apreciada por Dios; cf. Strack-B. IV 94-105. Se lo consideraba también medio de expiación, no sólo por los pecados propios, sino también en favor de la colectividad. Conforme a esto, el que ayunaba podía considerarse mediador en la salvación de los demás.

Escasos son los textos judíos del tiempo de Jesús y posteriores que recuerden el sentido profético de la inutilidad del ayuno si no va acompañado de la práctica de la justicia.

³ Se decía que estos días se habían escogido en recuerdo de Moisés, quien, según la tradición, había subido al Sinaí un jueves y había bajado un lunes. La verdadera razón parece haber sido que estos días estaban ambos separados del sábado y lo más distantes posible entre sí. A los maestros de la Ley se recomendaba abstenerse de ayunar para no debilitar el cuerpo y poderse dedicar al estudio. Para toda esta cuestión, cf. Strack-B. II 241-244; IV 89.94.105, Taylor 233, Pesch I 285.

!El ayuno devocional y ascético fariseo evidenciaba la insatisfacción producida por la mera observancia de la Ley; delataba el ansia de perfección que la Ley misma no conseguía satisfacer.

discípulos. Es más, la conciencia de ser solamente precursor del que llegaba detrás de él (1,7) le habría impedido crear un círculo de adeptos suyos personales. Esto no obstante, después que ha terminado su actividad, hay un grupo de individuos que se llaman «discípulos de Juan».

Juan había sido predicador de masas, con una doble actividad: la deregonero del arrepentimiento/enmienda (1,4), en la línea de los profetas del AT, y la de precursor (1,7). La ruptura con el pasado propuesta por él se convertía en condición para recibir el Espíritu del que llegaba (1,8). Los que se llaman discípulos suyos son, por tanto, en Mc, gente que ha aceptado el primer mensaje de Juan, pero no su papel de precursor ni el cambio de alianza (1,7), puesto que no han dado su adhesión a Jesús. Su ayuno pretende, pues, apoyar el arrepentimiento, para asegurar el perdón de los pecados. Se quedan en la praxis de la antigua alianza, no se acercan a Jesús para obtener el perdón (2,5)⁴.

Al colocar a los fariseos después de los discípulos de Juan, el texto muestra que su ayuno responde a los mismos motivos. Se trata, pues, de un ayuno expiatorio, en vista de obtener el perdón⁵. Son «los fariseos discípulos», que siguen la doctrina de sus letrados (2,16). Los discípulos de Juan, grupo reciente, han derivado hacia la espiritualidad farisea.

El ayuno penitencial o expiatorio responde a la concepción de un Dios de cuyo amor y perdón el hombre no puede estar seguro. Pone en evidencia la conciencia de culpa, que crea un sentimiento de tristeza.

⁴ Por otra parte, el género de vida de Juan no se inspiraba en las prácticas religiosas de su tiempo. Permaneció en el desierto, fuera de la sociedad y de sus instituciones religiosas; su vestido y comida de nómada (1,7) eran señal de su misión profética y de su independencia de la sociedad. Mc no dice que ayunase ni que exhortase al ayuno.

Mientras Juan se separaba de las instituciones de Israel (desierto), y la enmienda que proponía incluía la ruptura con su injusticia (éxodo), sus sedicentes discípulos se han asimilado al modo de proceder más estricto dentro de la institución.

⁵ El ayuno, que consiste en privarse de alimento, factor de vida y necesario para mantenerla, significa de suyo una renuncia a la vida, un acercarse a la muerte. Por eso, en determinadas circunstancias, como la muerte de un ser querido, el ayuno es expresión de tristeza. Si carece de toda motivación, es puro símbolo de muerte, de represión del instinto de vida. No se permitía ayunar en tiempos de alegría, como sábados, días festivos y celebraciones.

Existen, pues, a) un ayuno religioso, motivado por la búsqueda de la relación con Dios y que pretende expiar los pecados y obtener el perdón; b) un ayuno ascético, que, para procurar el orden interior, reprime los instintos de vida; c) un ayuno no religioso ni ascético, expresión de la tristeza producida por una causa objetiva. No se trata aquí, naturalmente, de los ayunos practicados por motivos de salud u otros.

Pregunta sobre el ayuno y respuesta de Jesús

18b *Fueron a preguntarle: «Los discípulos de Juan y los fariseos discípulos ayunan, ¿por qué razón tus discípulos no ayunan?»*

Unos innominados van a preguntar a Jesús. A primera vista, parecen ser miembros de los grupos antes mencionados, discípulos de Juan y fariseos, pero el tenor de su pregunta, que se refiere a ellos en tercera persona, muestra que no lo son.

El texto usa los verbos en presente (lit.: «van y le dicen») haciendo resaltar la actualidad de la pregunta. Esto, unido al uso del plural y al anonimato de los que proponen la cuestión, señala la recurrencia de la misma en la época de Mc. Apunta la incesante tentación de volver a las prácticas del pasado, olvidando la novedad de Jesús⁶.

Expresan una fuerte extrañeza («¿Por qué razón?») ante la diferencia de comportamiento entre los discípulos de los grupos mencionados y los de Jesús; el modo de vida de estos últimos es insólito y les choca. La insistencia del texto sobre el término «discípulos» (4 veces) indica que la cuestión debatida es precisamente el modo de formar a los adeptos⁷. El responsable de la formación es el maestró, que debería trazar un programa de vida e imponerlo a los que lo siguen. Por eso se dirigen a Jesús, para que él les dé una explicación.

Aunque entre los seguidores de éste (cf. 2,15) hay «discípulos» (los que proceden del Israel institucional) y «pecadores» (los excluidos de Israel), los objetores se refieren exclusivamente a los primeros. Los discípulos, que pertenecen a Israel, deberían seguir las prácticas tradicionales de la mejor piedad judía.

Comparan desfavorablemente a los discípulos de Jesús en primer lugar con los de Juan Bautista y en segundo lugar con los fariseos, en cuanto éstos son discípulos de los letrados de su facción. Al presentar a los fariseos mencionados al principio como discípulos de los letrados, que son los maestros de la sinagoga (1,22), se deduce que la doctrina sobre el valor del ayuno penitencial pertenece a la enseñanza que ellos imparten.

Al mismo tiempo, la mención de los dos grupos muestra que Mc no tiene en vista meramente la práctica de un círculo determinado, sino una idea extendida. Con su pregunta, los objetores parecen reprochar a Jesús un notable defecto de su dirección como maestro, no imponer a sus seguidores una praxis ascética penitencial que propicie la relación con Dios, como hacen las escuelas reconocidas.

⁶ Cf. Col 2,8.16.20-23.

⁷ Cf. Pesch I 284s.

De hecho, los que preguntan han notado en Jesús una ruptura con la tradición que les resulta incomprensible. No se profesan fariseos ni discípulos de Juan; tampoco pertenecen al grupo de Jesús. Son gente que, dando por indiscutible la validez de aquellas prácticas, fundadas en determinado concepto de la relación del hombre con Dios, se extrañan de la novedad que representa el grupo cristiano y reprochan implícitamente a Jesús no ajustarse a la doctrina tradicional.

19 *Les replicó Jesús: «¿Es que pueden ayunar los amigos del novio mientras el novio está con ellos? En tanto tienen al novio con ellos no pueden ayunar.*

En contraste con el presente que introduce la pregunta (lit.: «le dicen/preguntan»), la respuesta de Jesús se introduce con un pasado («les dijo/replicó»). Además, ahora se menciona su nombre, subrayando la importancia de lo que va a decir (cf. 2,5.17). Estos dos datos hacen ver a los lectores del evangelio que la respuesta a esa cuestión presente había sido ya dada por Jesús mismo en el pasado y que no hay por qué volver sobre el asunto.

Aunque los interlocutores habían establecido un contraste entre la práctica de sus discípulos y la de los grupos religiosos de la época, Jesús no alude al contraste ni se justifica criticando a los que obran de otra manera; lo que hace es cambiar el planteamiento de toda la cuestión. Para ellos, el ayuno es un medio de expiación, para Jesús es solamente un medio de expresión; por tanto, para juzgar de su validez hay que situarlo en la circunstancia concreta. Habrá que ver si, como tal medio de expresión, cuadra con el ambiente en que vive su comunidad.

Para mostrar el cambio de enfoque empieza Jesús con una pregunta retórica que exige una respuesta negativa. Su argumento apela a la experiencia; les propone el caso de una fiesta de boda.

El simbolismo nupcial había sido utilizado por los profetas para describir la relación entre Dios y el pueblo⁸. El término «esposo/novio» alude, por tanto, a la alianza, pero sustituyendo esta formulación contractual por la nupcial, en la que ocupan el primer plano el amor y fidelidad mutuos.

El tema de la boda/alianza había sido insinuado por Juan Bautista

⁸ Cf. Is 1,21-23; 49,14-26; 54; 62,5; Jr 2; 3,1; Ez 16; Os 2,4.16-18. Lo utiliza la interpretación alegórica del Cantar, ya existente en el siglo I; en Jr 2,2, el período de noviazgo corresponde a la salida de Egipto, antes de la conclusión de la alianza en el Sinaí; cf. Jeremías, *TWNT IV* 1094-1095; Gnllka I 114: la boda es figura del tiempo de la salvación mesiánica; Gnllka, «Bräutigam» 298-301.

(1,7: «desatar las sandalias», véase Lect.). Por otra parte, el cambio de época quedó expresado en el pregón de Jesús (1,15: «Se ha terminado el plazo, está cerca el reinado de Dios»). Ahora se unen los dos temas: el reinado de Dios, la nueva época, implica una alianza nueva, caracterizada por el mutuo amor y fidelidad entre Dios y los hombres.

En los profetas, con la metáfora «el Esposo» se designaba a Dios. Al aplicarla a sí mismo, Jesús anuncia una alianza en la que él ocupa el lugar que ocupaba Dios en la antigua (cf. 14,24: «la alianza mía»), es decir, donde la relación del hombre con Dios se mide por su relación con Jesús. El Hijo de Dios (1,11) ejerce las funciones de Dios en la tierra (cf. 2,10).

De este modo, en la alianza que Jesús propone, Dios no queda separado y externo a la humanidad, sino que, en Jesús, el Hombre-Dios, se hace miembro de ella. Esta alianza, por tanto, no centra al hombre en una esfera divina exterior al mundo, lo hace profundizar en la realidad humana al vincularlo con la máxima expresión de esa realidad, el Hombre-Dios. Esa vinculación, que tiende a la semejanza con Jesús, ha de tener como efecto final la ruptura de los límites de la condición humana.

El pueblo de esta alianza o pueblo mesiánico está representado en esta perícopa por los que los interlocutores de Jesús han llamado «sus discípulos», que en la alegoría de la boda aparecen bajo la figura de «los amigos del esposo/novio»⁹.

El personaje central es el novio, a quien, según el uso de la época en Oriente, sus amigos se ofrecían para acompañarlo, organizar la fiesta y mantener el clima de alegría los días que duraban las festividades nupciales.

Nótese cómo describe Mc la presencia de Jesús con los suyos: «el novio está con ellos» (sujeto, el novio), «tienen al novio con ellos» (sujeto, los amigos). La primera frase expresa la iniciativa de Jesús; la segunda, su accesibilidad.

La pregunta de Jesús: «¿Es que pueden ayunar...?», hace patente la incongruencia entre el ayuno y el clima de alegría propio de la boda y, en particular, del banquete, que se identifica con el banquete del reino de la perícopa anterior¹⁰.

⁹ Consultando a cristianos de Iraq, cuya lengua vernácula es el *surath* (caldeo moderno, afín al arameo targumico) y que conservan los antiguos ritos del matrimonio, me advirtieron que la expresión «los hijos del tálamo», que ellos aún emplean, no significa los convidados, sino los amigos íntimos del novio, que se encargan de la organización de la boda; ellos levantan y adornan el tálamo o cámara nupcial, es decir, la choza de ramas y flores donde se coloca el lecho nupcial, y la deshacen a los siete días.

¹⁰ Cf. 1,15 Lect. Sin embargo, la formulación en términos nupciales («Esposo») es propia de la cultura judía.

Termina la frase con una negación rotunda: «En tanto tienen al novio con ellos no pueden ayunar». El ayuno no es expresión adecuada para los que viven la nueva realidad ¹¹.

De hecho, la figura divina del novio/esposo, ahora trasladada a Jesús ¹², quien considera a sus discípulos como amigos íntimos, supone una relación con Dios muy diferente de la antigua. Dios, presente en Jesús, no está lejano ni es ya un desconocido; su presencia es inmediata, y se hacen superfluas las instituciones mediadoras. El perdón está concedido por la adhesión a Jesús (2,5) y su favor asegurado, con lo que cesa la conciencia de pecado y la necesidad de expiación ¹³. Desaparece así el motivo religioso del ayuno y resulta impropio la expresión de tristeza y luto.

En la alegría de la boda, usada como imagen, sería irracional pedir a los amigos del novio que ayunasen. Paralelamente, en la comunidad del Reino, la certeza del perdón y la experiencia del amor de Jesús, que es el de Dios, excluyen todo motivo de tristeza y, con él, su expresión con el ayuno.

La nueva cercanía de Dios en Jesús quita al ayuno su antiguo carácter religioso. La buena noticia del reinado de Dios (1,14s) hace caducar la praxis anterior. Empieza una nueva época, que no depende de la antigua ni sigue su línea.

Los interlocutores han hecho a Jesús responsable del modo de proceder de «sus discípulos», a los que consideran subordinados a él como maestro y sometidos a sus normas.

También en esto cambia Jesús los términos: al llamar a los suyos «los amigos del novio» muestra que discípulo no quiere decir subordinado; seguirlo a él no significa someterse, sino proceder como él. Aunque es el centro del grupo («el novio»), la relación que establece con los suyos es la de amistad.

Jesús se niega, pues, a imponer obligaciones y, de hecho, nunca aparece en Mc una regla dada por Jesús que el grupo deba observar; él sólo propone ideales y actitudes, análogos a los suyos propios. Educa a sus seguidores en la plena libertad, guiada por la adhesión a su persona y mensaje ¹⁴. No ocupa el puesto del padre que dirige a sus

¹¹ Cf. Pesch I 287.

¹² La utilización de la imagen del Esposo para el Mesías no pertenecía a la tradición judía; hasta ahora parece no estar atestiguada más que por un texto rabínico, cf. Jeremías, *TWNT IV* 1095, Gnllka I 114, nota 24.

¹³ Cf. Heb 10,18.

¹⁴ Para Jesús, el desorden del hombre no se domina por medio de una disciplina impuesta ni con el ejercicio de la continua represión. De hecho, ésta disfraza el desorden y lo legitima poniéndole otras etiquetas, como aparece en Mc en el caso de los fariseos: ellos, que se imponen

hijos, sino el del amigo que trata con sus compañeros e incondicionales¹⁵.

En la comunidad, el elemento indispensable es su presencia; con ella, toda la concepción antigua queda superada. La disciplina no viene impuesta desde fuera, será el resultado espontáneo de la adhesión a él y a su tarea¹⁶. El hombre, así centrado, encontrará por sí mismo maneras de regularse y modos de expresar la realidad que vive.

20 Pero llegarán días en que les arrebatén al novio; entonces, aquel día, ayunarán.

Jesús prevé su muerte, a la que se había comprometido en su bautismo (1,9 Lect.) y que será el sello de su alianza (14,24: «Esta es la sangre de la alianza mía», cf. Jr 31,31). El día que lo maten será cuando ayunen los amigos del esposo. Es un día bien determinado; la frase inicial imprecisa: «llegarán días» (nota fil.), queda concretada por una acción («arrebatén») que interrumpe su presencia. Hay que notar que una frase equivalente («llegan días») anuncia en el profeta Jeremías varios acontecimientos liberadores y, en particular, el establecimiento de la nueva alianza de Dios con Israel¹⁷; dado que la denominación «el esposo/novio» señala precisamente un cambio de alianza, es muy probable que el uso del plural, en cierta manera incongruente, pretenda aludir a ese pasaje profético.

El momento se convierte en un «entonces», determinado aún por «aquel día» (en el AT, el día de una intervención divina en la historia, llamado a veces «el día de Yahvé», nota fil.), que coincide con el de su muerte¹⁸.

Jesús no habla, por tanto, de un período de ayuno para los suyos, sino de la expresión ocasional del dolor causado por su muerte violenta (la fórmula «aquel día» excluye repetición). Concibe el ayuno como una expresión espontánea de luto nacida de un sentimiento interior de tristeza, que, en este caso particular, expresa solidaridad con su propia muerte; no lo concibe como una práctica impuesta por

el ayuno (símbolo de muerte), son los que aparecerán planeando la muerte de Jesús (3,6).

La solución de Jesús es diferente: no la represión, sino el encauzamiento; centra los impulsos del hombre en un ideal positivo, la adhesión a él, formulada en términos de amistad, que los orienta y los dirige, sin cercenar su vitalidad.

¹⁵ Cf. Lc 12,4; Jn 15,14s.

¹⁶ Cf. 9,43-50.

¹⁷ Jr 16,14: la liberación de los deportados a Babilonia; 23,5: el vástago de David; 30 [37],2: la vuelta a la tierra; 31/38,27, la restauración; en particular, en 31/38,31, anuncia la nueva alianza.

¹⁸ Véase Mateos, *Marcos* 13 §§ 433-434. Según Lohmeyer 60 y Taylor 235, hay una alusión a Is 53,8, sobre el Servidor de Dios: «quitan (*airetai*) su vida de la tierra»; en contra, Gniffka I 114.

obligación ni establecida como sistema. Respecto a él, no está en relación con una ausencia continua, sino con un momento histórico determinado¹⁹.

La boda/alianza va a ser una realidad permanente. La comunidad cristiana va a tener en toda época experiencia del amor de Jesús, presente en su centro; su ambiente será de alegría.

En adelante, el sentido del ayuno será meramente humano y circunstancial; como el llanto o el grito, podrá ser expresión individual en un momento de dolor, o el hombre podrá tener otros motivos para ayunar. Pero Jesús niega su valor religioso; Dios no necesita el dolor del hombre. Por eso no será el ayuno una práctica que exprese la actitud del cristiano en cuanto tal, pues la certeza del favor divino excluye la angustia e impregna su vida de gozo.

Pero la nueva relación del hombre con Dios a través de Jesús, que excluye la práctica del ayuno penitencial, tiene consecuencias más generales, que se exponen en los dichos siguientes.

Ampliación temática: lo nuevo y lo viejo

21 *Nadie le cose una pieza de paño sin estrenar a un manto pasado; si no, el remiendo tira del manto —lo nuevo de lo viejo— y deja un roto peor.*

Para zanjar la cuestión sobre el caso particular del ayuno expiatorio, Jesús ha expuesto, bajo la figura de la boda/alianza, la nueva relación de los hombres con Dios propia del Reino; esto le permite abordar una cuestión mucho más general: la relación entre la antigua alianza y el reino de Dios.

Tomando pie de la experiencia común, este dicho y el siguiente (v. 22) muestran dos modos racionales de proceder y, por contraste, la fatal consecuencia que se sigue de la acción contraria («si no, ... si no...»). En ambos casos se trata de combinar algo viejo con algo nuevo, y se demuestra la inutilidad del intento; es más, el daño que se sigue.

El primer dicho se refiere a un manto o vestido que, siendo viejo, está pasado y roto. Sería insensato echarle una pieza de paño nuevo

¹⁹ No hay en Mc ejemplo de Jesús que ayune. Para Gnika I 115, «aquel día» ha de referirse a un día determinado de ayuno —semanal o anual— en la comunidad cristiana. Jesús, sin embargo, habla del hecho de su muerte, no de una conmemoración de ella; cf. Taylor 235. En las comunidades cristianas primitivas, sólo en las de origen judío parece haber tenido el ayuno alguna importancia, por seguir practicando costumbres judías. La *Didaché* (8,1) prescribe ayunar los miércoles y los viernes para distinguirse de los hipócritas (fariseos), que ayunaban los lunes y los jueves; cf. Gnika I 115.

y fuerte; éste desgarraría la tela pasada. Insertar lo nuevo en lo viejo significa causar un destroz irreparable.

Hay que notar la cuidadosa selección de términos que hace Mc en este pasaje. La expresión «pañó sin estrenar» indica novedad absoluta; «manto viejo/pasado», algo que no tiene compostura y debe desecharse; «el remiendo», según la fuerza de la palabra original, es «lo que llena» o «rellena» el roto, pero también «lo lleno/la plenitud»; es lo que se basta a sí mismo, no admite complemento ni puede ser insertado en otra realidad o formar parte de ella. La oposición «nuevo-viejo» incluye la de «fuerte-débil»: el paño nuevo es lo fuerte; el manto viejo, lo débil.

El paño sin estrenar simboliza, sin lugar a dudas, la novedad que trae Jesús, el reino de Dios. El manto viejo ha de simbolizar, por tanto, lo que es sustituido por el Reino, es decir, la antigua alianza y todas las instituciones en ella fundadas.

El dicho inculca así la incompatibilidad entre las formas o instituciones de la antigua alianza y el reino de Dios. Jesús ha anunciado el cambio de época (1,15: «Se ha cumplido el plazo»); la «buena noticia» proclamada por él significa novedad; de «nuevo» ha sido calificado su modo de enseñar (1,27); la ley sobre lo impuro (1,40ss), la discriminación religiosa y el exclusivismo judío (2,15ss) no tienen valor para él; su práctica del perdón ha chocado con la teología oficial (2,5-6). Y el núcleo de la nueva realidad es la nueva relación entre Dios y el hombre. Esta novedad no puede encajar en lo antiguo. Todo intento de hacerlo sería inútil: lo antiguo mostraría aún más su insuficiencia, incapaz como es de resistir la fuerza de lo nuevo²⁰.

El término «nuevo», que se opone a «viejo», indica que Jesús ofrece una alternativa, no una síntesis. Quien se adhiere a él ha de romper con los presupuestos del pasado. Al mismo tiempo, califica de anticuadas e inservibles la praxis e instituciones del judaísmo.

Este dicho de Jesús no es una respuesta a sus primeros interlocutores, quienes argumentaban desde la realidad judía para impugnar la praxis de los discípulos. Se dirige a los que conocen la realidad del Reino, pero, por el apego a las instituciones del pasado, quieren de algún modo conservarlas y pueden verse tentados de combinar la nuevo con lo antiguo. Es, por tanto, una advertencia a los discípulos, quienes, por proceder del judaísmo, tienen el peligro de no efectuar

²⁰ Cf. Pesch I 291, que cita a Hahn: «Donde viene lo nuevo se revela la caducidad e inactualidad de lo viejo, su fragilidad e inestabilidad. Lo nuevo es incompatible con lo viejo, porque demuestra frente a él su propia potencia y peligrosidad».

una ruptura radical con su pasado y de practicar cierto sincretismo entre las viejas instituciones o prácticas y la nueva realidad, sin darse cuenta de que la nueva relación con Dios inaugurada por Jesús es inconciliable con los presupuestos de la antigua alianza ²¹.

La introducción a la pregunta inicial implicaba la persistencia de la cuestión del ayuno en la época de la comunidad de Marcos (2,18 Lect.); esto hace ver que, en ciertos grupos o comunidades, existían modos de actuar que, para el evangelista, no se ajustaban al mensaje de Jesús ni a la realidad del Reino. Se trata, sin la menor duda, de las comunidades judeocreyentes, que, como consta por la historia de la primitiva Iglesia, intentaban encajar la nueva realidad en los moldes judíos de su cultura religiosa anterior.

22 Tampoco echa nadie vino nuevo en odres viejos; si no, el vino reventará los odres y se pierden el vino y los odres; no, a vino nuevo, odres nuevos».

También el segundo dicho es un aviso a los discípulos. Si lo viejo no puede remozarse con lo nuevo, lo nuevo sí puede estropearse definitivamente al intentar unirlo con lo viejo. Existe, pues, un peligro para el Reino: querer integrarlo en los antiguos moldes. El resultado es destruir uno y otros: revientan los odres, pero lo más lamentable es que se pierde el vino, símbolo de la nueva realidad. El reinado de Dios crea un modo de vida nuevo y sin precedentes, demasiado potente para ser contenido en estructuras del pasado. Vuelve a notarse la debilidad de lo viejo, incapaz de resistir la fuerza de lo nuevo.

En el dicho anterior se trataba de insertar un complemento; ahora, de continente y contenido; éste rompe los límites de lo viejo y, al no tener recipiente adecuado, se derrama y se pierde.

La imagen del vino pertenece al contexto de la boda. Es símbolo del amor nupcial (Cant 1,2; 7,10; 8,2) y, como elemento del banquete, de la alegría. A la figura del Esposo corresponde la del vino nuevo, el amor y la alegría de la nueva alianza. Para los seguidores de Jesús significa la experiencia del Espíritu (1,8) y del nuevo amor que comunica. Este exige formas inéditas, en nada parecidas a las antiguas. Liberados de los antiguos formalismos, deben encontrar su propia expresión ²². Toda semejanza con lo viejo es sospechosa.

²¹ Cf. Pesch I 292, sobre el vino nuevo, símbolo del Reino: «Es un Reino que pide al hombre cosas nuevas y para el cual lo que es viejo no es adecuado».

²² Cf. Gnllka I 116: «En el contexto del ayuno, el dicho expone la nueva libertad que ha dado Jesús a sus discípulos; ésta los ha sacado de las obligaciones formalistas y los ha liberado para el amor».

Con esto, Jesús invita a los suyos a la creatividad: «a vino nuevo, odres nuevos». La comunidad cristiana, dotada del Espíritu, tiene que encontrar formas originales para expresar la realidad que vive y comunicar a la humanidad la novedad del mensaje y su eficacia.

El último dicho no pone el acento en la caducidad de lo viejo, sino en el peligro para lo nuevo: el intento de armonizar el mensaje de Jesús con las categorías del pasado está condenado al fracaso y significa frustrar el Espíritu ²³.

Como el dicho anterior, también éste refleja la existencia de grupos creyentes que, apegados a su pasado judío, intentaban adaptar la novedad del Reino a los antiguos esquemas ²⁴. Mc indica que, por su sincretismo, esos grupos anulan la originalidad del mensaje e impiden su efecto de vida.

²³ La metáfora del vino nuevo reaparecerá en la Cena (14, 25: «el producto de la vida»). Es en este pasaje donde se descubre todo su significado. Por oposición al fruto de la antigua viña (12,1ss), que habría debido ser la justicia y el derecho compendiados en el mandamiento del amor al prójimo (cf. 12,31), existe un vino nuevo, el amor expresado en una entrega como la de Jesús, al que los seguidores se comprometen en la eucaristía.

Es muy posible que el adjetivo *kainos*, que se aplica al remiendo (v. 21: *to kainon*) y a los odres (v. 22: *askous kainous*), quiera aludir a la alianza nueva de Jr 31 (38)31: *diathêkê kainê, neos*, que denota algo que existe desde hace poco tiempo, se aplica solamente al vino (v. 22), sin oponerlo a *palaios*. De hecho, no se menciona el vino viejo. El fruto de la antigua viña no existe (12,1ss). Los odres viejos estaban vacíos. Para Pesch I 291, la palabra-clave *kainos* define la novedad escatológica.

²⁴ Radermakers 128: «La llegada del Esposo renueva de tal modo al hombre que éste no puede pensar simplemente en adaptarse a esta novedad radical; abrirse a ella significa aceptar que todo lo viejo se derrumbe para dar lugar a lo nuevo. ... Las comunidades del tipo de la de los discípulos del Bautista o la de los fariseos parecen, pues, estar definitivamente superadas».

TRIPTICO DE LA LEY
(Mc 2,23-26; 2,27-28; 3,1-7a)

Así como el primer tríptico (I. 2,1-13; II. 2,14; III. 2,15-17) estaba unificado por el tema del pecado/los pecadores, el segundo lo está por el tema del sábado/el precepto festivo (2,23.24; 2,27.28; 3,2.4). A partir de la perícopa central (2,27-28) aparece el tema del hombre (2,27.28; 3,1.3.5), que subsume a los personajes mencionados en el primer episodio, Jesús y sus discípulos y David y sus acompañantes (2,23.25.26).

Al igual que en el primer tríptico, la perícopa central (II. 2,27-28) es muy breve (cf. 2,14). La primera (2,23-26) y la tercera (3,1-7a) ofrecen las siguientes marcas lexicales, que acompañan a la temática y las ponen en paralelo:

a) La doble mención en I y III del día de sábado (2,23.24; 3,2.4), mientras en II se menciona tres veces el precepto del descanso festivo (2,27; 2,28), concepto más general que engloba al anterior.

2,23: un sábado (*en tois sabbasin*)

2,24: en sábado (*tois sabbasin*)

2,27: el precepto del descanso (*to sabbaton*)

el precepto del descanso (*to sabbaton*)

2,28: del precepto del descanso (*tou sabbatou*)

3,2: en sábado (*tois sabbasin*)

3,4: en sábado (*tois sabbasin*)

b) La mención en I y III de «los discípulos» (2,23; 3,7a) y de «los fariseos» (2,24; 3,6), dando pie a dos inclusiones que enmarcan el tríptico:

2,23: los discípulos

2,24: los fariseos

3,6: los fariseos

3,7a: los discípulos.

c) La pregunta en I y III sobre la licitud de una práctica en día de sábado (2,24; 3,4), que en el texto griego aparece redactada en forma quiástica:

2,24: hacen (*poiounsin*)

en sábado (*tois sabbasin*)

lo que no está permitido (*ouk exestin*)

- 3,4: está permitido (*exestin*)
 en sábado (*tois sabbasin*)
 hacer el bien/hacer daño (*agathon poiêsai/kakopoiêsai*).

d) Por último, en I y III la cuestión debatida es una infracción del sábado: en I, por parte de los discípulos (2,23); en III, por parte de Jesús (3,5). En el primer caso, la infracción da pie a la pregunta por la licitud; en el segundo, la pregunta por la licitud precede a la infracción. También en este aspecto la disposición de los episodios presenta una forma quiástica:

- 2,23: infracción del sábado
 2,24: pregunta sobre la licitud
 3,4: pregunta sobre la licitud
3,5: infracción del sábado.

I. Mc 2,23-26: *Los discípulos y el sábado* (Mt 12,1-7; Lc 6,1-4)

²³Sucedió que un sábado iba él a través de lo sembrado, y sus discípulos empezaron a abrir camino arrancando espigas.

²⁴Los fariseos le dijeron:

—¡Oye! ¿Cómo hacen en sábado lo que no está permitido?

²⁵El les replicó:

—¿No habéis leído nunca lo que hizo David cuando tuvo necesidad y sintió hambre, él y los que estaban con él? ²⁶¿Cómo entró en la casa de Dios en tiempo de Abiatar, sumo sacerdote, y comió de los panes de la ofrenda, que no está permitido comer más que a los sacerdotes, y les dio también a sus compañeros?

NOTAS FILOLOGICAS

23 *Sucedió que*, gr. *egeneto* + infin. (cf. 2,15) y determinación temporal, véase 1,9; Robertson 1043, 1423; Abel 69; Moulton-Howard II 427.

un sábado, gr. *tois sabbasin*, forma plural con significado singular, véase 1,21b.

iba a través, gr. *paraporeuesthai*, «pasar», infin. pres. durat.: a) «pasar de un sitio a otro»; b) «atravesar»; c) «pasar al lado de»; Zorell, s.v. 3, como hebr. *'abar*, Bauer 2. Aquí especificado por *día*: «ir/pasar a través de».

lo sembrado: el gr. *sporimos*, adjet., «sembrado», «que puede estar sembrado»; *tôn sporimôn*, artíc. genérico: «los [campos] sembrados», «lo sembrado»; Robertson 763. En el cap. 4 se emplean profusamente el verbo *speirô* y términos derivados: 4,26.27, *sporos*; 4,31, *sperma*, en relación con el *logos* o mensaje (4,15; cf. 2,2).

empezaron, gr. *êrxanto* + infin., cf. 1,45; 4,1; 5,17, etc.; Moulton-Howard II 455.

a abrir camino, gr. *bodon poiein*, clás. «hacer un camino»; *bodon poieisthai*, clás. «caminar», lat. *iter facere*, Taylor 240. La voz media de *poteô* se usa poco en el NT y más bien en Lc (Moulton-Turner III 56); suele usarse la activa (Abel 53e; Moulton I 159; Zerwick, *Graecitas* § 228 y nota; Moulton-Milligan, *bodopoieô*. L. v.: *bodopoiein*), pero en este pasaje no se ve razón para no admitir el sentido activo. El uso de la perífrasis pone a esta frase en relación con 1,2: *tên bodon sou*. Algunos autores consideran que la idea principal está expresada por el partic. *tillontes*, y la subordinada, por el infinitivo, cf. Taylor 241.

espigas, gr. *tous stakhyas*; el artíc. no expresa totalidad (cf. Lc 6,1), sino que refiere al contexto general (Abel 29a) de los sembrados.

24 ¡Oye!, gr. *ide*, interpelativo, para llamar la atención de alguno (cf. Mt 25,25),

en esp. «¡mira!, ¡oye!», según los contextos. La indignación está expresada por la acumulación *ide + ti*, Black, *Approach* 122.

¿Cómo ..., gr. *ti*, cf. 2,7; Robertson 1396.

en sábado, gr. *tois sabbasin*, sin prepos., genérico: «en día de sábado».

permitido, gr. *exestin* con acusat. (2,26, con infin. y acusat. de persona; 3,4, con infin.; 6,18 y 10,2, con infin. y dat. de persona; 12,14, con infin.), «es lícito», «está permitido», término legal.

25 *lo que*, gr. *ti* por relat. *ho*, Moulton-Turner III 49; Abel 35h; cf. Lc 6,3: *ho tuvo necesidad*, gr. *kbreian eseben*, absol., cf. 2,17 y Mt 6,8, con genit.; Mt 3,14, con infin.; Heb 5,12, con *tou* + infin.; Jn 2,25, con *hina* + subj.

tuvo, sintió hambre, gr. *eseben, epelnasen*, aors. ingresivos, en lexemas de estado, véase Mateos, *El Aspecto* §§ 104-111.

26 ¿Cómo..., gr. *pôs* por *bôs*, Moulton-Turner III 137.

la casa de Dios, gr. *ho oikos tou theou*, el lugar donde se conservaba el arca, cf. Jue 18,31; 1 Sm 1,7.24; Mc 11,17.

en tiempo, gr. *epi* + genit., «en tiempo de», «bajo», cf. Lc 3,2; 4,27; Robertson 603.

sumo sacerdote, gr. *arkhiereôs*, sin artículo, asimila a Abiatar a una categoría, la de los sumos sacerdotes del tiempo de Jesús, miembros de la aristocracia sacerdotal, cf. 8,31; 10,33; 11,18.27, etc.

los panes de la ofrenda, gr. *tous artous tês prothêseôs*, término técnico para designar los panes presentados a Yahvé: Lv 24,5-9, institución; cf. 1 Sm 21,4-7. En la expresión, el artículo es partitivo.

CONTENIDO Y DIVISION

Las indicaciones cronológica y topográfica, así como los personajes que intervienen, distinguen claramente esta perícopa de la anterior.

La unidad de la perícopa está marcada por la inclusión que se forma entre v. 24: «hacen ... lo que no está permitido», y v. 25s: «hizo ... que no está permitido».

Comienza el desarrollo del tema de la Ley, encarnada en el precepto del sábado. Se muestra por primera vez un ejemplo de la interpretación farisea, cuyo rigorismo refuta Jesús apoyándose en un hecho relatado en el primer libro de Samuel. La doctrina farisea contradice el texto de la Escritura. La Ley no es un absoluto: cede ante la necesidad del hombre.

Pueden distinguirse dos unidades:

2,23: Situación. Los discípulos arrancan espigas.

2,24-26: Protesta de los fariseos y respuesta de Jesús.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Sólo de Jesús se dice que atraviesa por lo sembrado (v. 23), siendo así que sus discípulos lo acompañaban.

2. Los discípulos «hacen/abren camino» y, para ello, extrañamente, «arrancan espigas» (v. 23).

3. Plural totalizante «los fariseos» en lugar de «algunos fariseos» (v. 24).

4. (Todos) «los fariseos» están en el campo, mientras Jesús atraviesa lo sembrado. Incongruencia narrativa.

5. Para los rabinos, la observancia del sábado compendia la de toda la Ley (véase v. 23a, Lect.). Por eso la argumentación de Jesús contra los fariseos no se basa en otro ejemplo de violación del sábado, sino en la de otro precepto.

*Situación. Los discípulos arrancan espigas**23a Sucedió que un sábado iba él a través de lo sembrado...*

Es la segunda vez que aparece el sábado como fecha. En 1,21b señalaba el día de la reunión semanal en la sinagoga, donde Jesús iba a enseñar. Ahora se le considera como día de reposo obligatorio y, como tal, va a ser motivo de controversia.

El sábado era una de las instituciones principales de la religión judía. La observancia del reposo sabático, desconocida en otras culturas, constituía un distintivo del judío en medio del mundo pagano. Para explicar este episodio es necesario exponer el significado del sábado en los escritos legales del AT y en la enseñanza farisea contemporánea de Jesús.

Según los escritos legales, el reposo sabático había sido instituido para impedir que el hombre fuese alienado por el trabajo incesante y, al mismo tiempo, para poner freno a la explotación de los más débiles, esclavos y extranjeros (Dt 5,12-15). Tenía también una función positiva: permitir el ocio y afirmar la libertad. Según esta antigua concepción, la vida, que se expresa y se renueva con el trabajo, culminaba y se revelaba como don de Dios el séptimo día, con el reposo unido a la fiesta.

Se concebía el sábado como un éxodo semanal, una dinámica histórica que anunciaba la liberación definitiva del hombre¹. Era señal de la antigua alianza (Ex 31,17; Ez 20,12), incoada con la liberación de Egipto. Pero al igual que aquella liberación no había suprimido la esclavitud², también la forma preceptiva de la ley del sábado limitaba la libertad del hombre en lugar de fomentarla.

Desde la vuelta de Babilonia (538 a.C.) empezaron a manifestarse tendencias que llevarían a una absolutización de la Ley y, con ella, del sábado. Doctrinas que circulaban en tiempo de Jesús afirmaban que Dios había creado el sábado antes que al hombre y que el reposo sabático se observó en primer lugar en el cielo³. Con esto se hacía del sábado un absoluto, una realidad preexistente al hombre y ajena

¹ Ielpokki-Grundmann 225: «Según la doctrina de los doctores de la Ley, el sábado representaba para cada generación un signo del futuro Eón eterno, que será un único sábado; cf. Strack-B. IV 839n.

² Existían esclavos en Israel, y también de ellos se ocupa la legislación del sábado, cf. Ex 20,8-11; 22,20-26; 29,3; Dt 5,12-15.

³ En el libro de los Jubileos 2,17-19, el ángel de la faz (cf. *Ibid.* 2,1) habla a Moisés: «El Señor nos dio como gran señal el día de sábado, para que trabajemos durante seis días y

a él, a la que tenía que someterse sin intentar explicársela. Ya no estaba en función del trabajo y del reposo, de la libertad y de la fiesta; era una entidad misteriosa, existente por sí misma, en cierto modo independiente de Dios y del hombre.

Para castigar la transgresión del descanso sabático estaban previstas dos penas: la excomunión y la condena a muerte, según la gravedad de la violación ⁴. En Nm 15,32-36 se describe la muerte por lapidación de un individuo sorprendido cortando leña en sábado. En el castigo de las transgresiones se hacía mucho caso de la intencionalidad de la acción ⁵.

Los fariseos seguían estas tendencias, pero, además, su legalismo había complicado desmesuradamente la observancia del precepto, enredándolo en una maraña de distinciones y casos particulares. Se distinguían, por ejemplo, 39 clases de trabajos prohibidos en sábado, que, a su vez, se subdividían cada uno en otros 39, hasta dar un total de 1.521 trabajos prohibidos (39 × 39). Entre los 39 principales se encontraba la siega, a la que asimilaban el arrancar espigas, como es el caso en este episodio ⁶.

El mandamiento del descanso prevalecía sobre todos los demás; al decir de los rabinos, tenía tanto peso como todos los demás mandamientos juntos, y observarlo correctamente equivalía a cumplir con toda la Ley ⁷. Su transgresión se comparaba a los peores pecados: idolatría, incesto y asesinato ⁸. Se podía curar o cuidar a un enfermo sólo si estaba en peligro de muerte; en caso contrario, estaba absolutamente prohibido ⁹. Estaba permitida la violación del sábado en casos extremos, como para salvar la vida de una persona o animal ¹⁰.

descansemos el séptimo de todo trabajo. A todos los ángeles de la faz y a todos los ángeles santos, estas dos grandes clases, nos ordenó que descansáramos con él en el cielo y en la tierra, y nos dijo: "Me escogeré un pueblo entre los pueblos. También ellos observarán el sábado".

⁴ Cf. Ex 31,14s; 35,2; Nm 15,32-36; Ez 20,13.

⁵ El cód. Beza conserva un dicho de Jesús, que inserta en Lc 6,4: «Aquel mismo día, viendo a uno trabajar en sábado, le dijo: "Hombre; si sabes lo que estás haciendo, eres dichoso; pero, si no lo sabes, eres maldito y transgresor de la Ley"»; cf. Perrot, *Jesús y la historia* 133.

⁶ Strack-B. I 615, II 454; Leipoldt-Grundmann 226s. El sábado era el tiempo sagrado, los demás días tiempo profano. Cf. Perrot 132. Para la minuciosidad de la observancia del sábado, véase Schürer, *Historia* II 606-614.

⁷ Leipoldt-Grundmann 225: En el *Libro de los Jubileos* 2,19 «se presenta el precepto del sábado como la primera ley recibida por los hombres y, por consiguiente, como el punto central de toda la Ley. Le fue dado tan sólo al pueblo de Israel y es signo de su elección y de su diferencia de las naciones»; Cf. Gniffka I 121. Para el proverbio rabínico de que el sábado equivale a todos los demás mandamientos, véase Strack-B. I 905.

⁸ Strack-B. I 905.

⁹ *Ibid.* I 623, II 5.11.12.488.533.

¹⁰ En cambio, según el tratado *Shabbot* XXII 6, no estaba permitido enderezar una fractura, ni al que se había dislocado una mano o un pie removerlo en agua fría; cf. Leipoldt-Grundmann 226.

El sábado fariseo, en vez de expresar la vida, la inhibía; en lugar de ser medio para evitar la alienación, se había convertido en su instrumento; no era expresión de libertad, sino de sometimiento; no era fiesta, sino constricción.

Es notable que se mencione sólo a Jesús como sujeto que atraviesa por lo sembrado, cuando parece evidente que sus discípulos lo acompañaban¹¹. Con esto indica Mc un sentido particular para la frase; viene dado por el término «lo sembrado», pues, en este evangelio, el verbo «sembrar», así como «semilla/simiente», se utilizan como metáfora para la exposición del mensaje de Jesús y como el mensaje mismo (nota fil.). Hay que ver, por tanto, en la frase inicial, un sentido local figurado: Jesús ha expuesto el mensaje en toda Galilea, que ha sido el ámbito de su siembra (1, 39), y ahora va atravesando el terreno ya sembrado. La escena alude, pues, a la labor precedente de Jesús en Galilea y refleja la situación en la región como tal («lo sembrado»), donde ha llevado a cabo aquella actividad¹².

23b ... y sus discípulos empezaron a abrir camino arrancando espigas.

El sujeto «sus discípulos» remite a los dos episodios anteriores. En primer lugar, a 2,15, donde esta denominación aparece por primera vez y designa a los seguidores de Jesús que proceden del judaísmo; en segundo lugar, a 2,18.19, donde Jesús los ha llamado «los amigos del novio/esposo», los que, unidos a él por el vínculo de la amistad, gozan de libertad plena¹³.

La escena está dominada por la anterior mención del sábado, que implica el precepto del descanso. Dentro de ese contexto, los discípulos arrancan espigas espontáneamente, no imitando a Jesús ni siendo aleccionados por él. Mc no aduce razón alguna para justificar la acción.

En lugar del verbo simple «caminar», usa Mc la perífrasis «hacer/abrir camino». La frase «empezaron a hacer/abrir camino» alude así al «camino» del Mesías (1,2); los discípulos empiezan a actuar como Jesús, a seguirlo. Pero, al mismo tiempo, el uso de la forma activa «hacer/abrir camino», en lugar de «hacerse/abrirse camino», los

¹¹ En otras dos ocasiones (9,30; 11,20) el verbo *paraporeuesthai* tiene por sujetos a Jesús y sus discípulos. La vez restante se refiere a otros personajes (15,29). La construcción de 9,30 es paralela de la de 2,23: *paraporeuonto dia tēs Galilaias*.

¹² El adjet. *sporimos* se encuentra raramente en el AT. El pasaje típico donde aparece es Gn 1,29: «Os entrego todas las hierbas que llevan semilla que se siembra (*sportimon*) ... os servirán de alimento».

¹³ Por tratarse en estos episodios de controversias sobre las instituciones judías, no concierne a los demás seguidores de Jesús.

muestra como pioneros en relación con los discípulos que se añadan al grupo. El camino es un éxodo (1,2 Lect.) fuera de la sociedad e instituciones judías (1,5; 1,13 Lect.), y «abren camino» de modo particular, «arrancando espigas». No se trata, pues, de una inadvertencia, sino de un acto deliberado¹⁴.

No sólo omite Mc las razones de este proceder (Mt 12,1 y Lc 6,1, el hambre), sino también su lógica finalidad, comer el grano. Ambas omisiones concentran la atención sobre la acción de arrancar espigas, que, desde el punto de vista fariseo, constituía una transgresión de la Ley¹⁵.

La tranquila iniciativa de los discípulos, que actúan sin contar con Jesús, y el enfoque exclusivo sobre la acción prohibida, demuestra la indiferencia que reinaba entre los seguidores israelitas respecto a las doctrinas fariseas, que eran las oficiales en la sinagoga. La acción de los discípulos revela su libertad.

La ausencia de motivo que justifique la acción resalta aún más al compararla con la acción de David que se relata a continuación (v. 25), donde Mc menciona dos veces el motivo: «tuvo necesidad y sintió hambre». La omisión de todo motivo en el caso de los discípulos y el acento sobre él en el de David manifiestan que la intención de Mc es oponer dos procedimientos: el de los que obran por razón de su libertad (los discípulos) y el del que lo hace movido por la necesidad (David)¹⁶.

Quien ha seguido hasta este punto el relato evangélico puede apreciar que la libertad de los discípulos cuadra con la lógica del evangelista: Jesús había curado en sábado (1,31), había tocado al leproso, contra el mandato expreso de la Ley (1,41), ha actuado en contra de la doctrina oficial sobre el perdón de los pecados (2,5), ha invitado a un recaudador a formar parte de su círculo (2,14), ha comido en compañía de indeseables (2,15). En particular, ha aludido a una alianza nueva y mostrado la incompatibilidad del Reino con las instituciones judías (2,21-22: «el manto pasado, los odres viejos»). La libertad de Jesús frente a lo establecido empieza a calar en los discípulos; se van liberando del rigorismo con que se interpretaba la Ley y de la casuística farisea, aun a riesgo de ser tachados de inobservantes.

¹⁴ El tema del camino será central desde 8,27 hasta 11,11.

¹⁵ Dt 23,26 permite arrancar espigas de un campo ajeno, pero no cortarlas con la hoz (segar), aunque no se menciona el sábado. Para los fariseos, la transgresión del precepto se funda en la asimilación de arrancar espigas con segar, cf. Pesch I 298.

¹⁶ A pesar del claro contraste entre la ausencia de motivo en la acción de los discípulos (al contrario que en Mt 12,1 y Lc 6,1) y el motivo doblemente enunciado para la de David, no pocos autores sobrentienden que los discípulos arrancan espigas para satisfacer el hambre; así, p. ej., Pesch I 297; Gnika I 121.

Protesta de los fariseos y respuesta de Jesús

24 *Los fariseos le dijeron: «¡Oye! ¿Cómo hacen en sábado lo que no está permitido?»*

Hay dos elementos extraños en este pasaje: el primero, el plural totalizante «los fariseos» en lugar de «algunos fariseos»; el segundo, el hecho de que todos ellos aparezcan en el campo, mientras Jesús atraviesa lo sembrado. Son incongruencias narrativas que confirman el sentido figurado de «lo sembrado» expuesto antes. En realidad, la escena se desarrolla en Galilea, sin más especificación, y significa que la conducta de los discípulos provoca en la región la censura de los círculos fariseos. El uso en el original del imperfecto «le decían» (traducido «le dijeron») parece indicar la insistencia de éstos, escandalizados del proceder de los discípulos.

Como en la perícopa anterior, los objetores no se dirigen a los discípulos; como en 2,18, hacen responsable a Jesús del modo de actuar de éstos y esperan que use su autoridad para poner coto al abuso. Aquí, sin embargo, la cuestión es más seria que en el caso del ayuno (2,18-22): no se trata de prácticas ascéticas voluntarias, sino de la observancia del sábado, el precepto más sagrado de su religión. Jesús aparece como un maestro que no vela por el cumplimiento de la Ley ni reprocha su transgresión¹⁷.

En realidad, Jesús da plena libertad a los discípulos, pero los fariseos no pueden entender que éstos actúen por cuenta propia; los consideran dependientes de Jesús y, tanto a ellos como al maestro, súbditos de la Ley.

Según los fariseos, la actividad del hombre está regida por el criterio moral determinado por la Ley, tal como ellos la interpretan («está/no está permitido»). Los discípulos, en cambio, usan ahora su propio criterio, inspirándose de la libertad que han visto en Jesús.

En la pregunta, sin embargo, no se les llama «discípulos», porque la falta que cometen no los atañe en cuanto tales, sino simplemente en cuanto son judíos. Por otra parte, la pregunta de los fariseos es un aviso a Jesús, que no se opone a la transgresión. Si reincide después de este aviso, podrán denunciarlo y acusarlo para procurar su muerte (cf. 3,2).

25-26 *El les replicó: «¿No habéis leído nunca lo que hizo David cuando tuvo necesidad y sintió hambre, él y los que estaban con él?*

¹⁷ Cf. Pentch I 298.

¿Cómo entró en la casa de Dios en tiempo de Abiatar, sumo sacerdote, y comió de los panes de la ofrenda, que no está permitido comer más que a los sacerdotes, y les dio también a sus compañeros?»

Como es costumbre en Mc, el paso al presente («les replicó», lit. «les dice/les replica») señala la validez para su época del dicho de Jesús: en tiempo de Mc siguen los reproches a los cristianos de origen judío porque no observan la Ley.

Jesús contraataca recordando a los fariseos un episodio de la vida de David (1 Sm 21,1-7). Su pregunta («¿No habéis leído...») es retórica¹⁸; ciertamente han leído muchas veces el pasaje, pero no han sacado sus consecuencias.

Según 1 Sm 2,1-7, David se dirigió un día, solo, al sumo sacerdote Ajimélec para pedirle algo que comer para él y sus compañeros («Dame cinco panes, si los tienes a mano, o lo que tengas»). Ajimélec, que en aquel momento no disponía de provisiones, le ofrece el pan dedicado a Dios, es decir, las doce roscas colocadas en el santuario, que se renovaban cada semana, y que, según Lv 24,9, estaban reservadas exclusivamente a los sacerdotes (Aarón y sus descendientes), quienes debían comerlas en lugar sagrado¹⁹.

En la lectura que hace Jesús del texto de 1 Sm, insiste solamente sobre dos hechos: que, contra lo mandado, David come de los panes consagrados, sin señalar de quién los obtiene (según 1 Sm, de Ajimélec), y que los reparte a sus compañeros. Subraya el protagonismo de David.

«La casa de Dios» designa la tienda donde estaba depositada el arca (1 Sm 3,3; 2 Sm 12,20). Se data el hecho «en tiempo de Abiatar, sumo sacerdote». Abiatar, mucho más conocido que su padre Ajimélec, fue más tarde uno de los dos sacerdotes de corte en tiempo de David (2 Sm 8,17), al que después traicionó, tomando partido por Adonías (1 Re 1,7.19.25.42; 2,22.26s.35)²⁰. Su rango en aquella época es asimilado por Mc al de los miembros de la aristocracia sacerdotal del tiempo de Jesús, que serán quienes obtengan su condena a muerte (15,11).

Se establece un paralelo entre David y Jesús. David, el rey ideal y modelo según la concepción del judaísmo, no sólo interpreta la

¹⁸ Taylor 242: «Era característico de los argumentos rabínicos responder a una pregunta con otra, citando al mismo tiempo la Escritura», cf. Mc 12,10.26.

¹⁹ Puede prescindirse de la cuestión sobre la antigüedad relativa de los textos de Lv 24,9 y 1 Sm 21,1-7, que no entra en la óptica de Mc.

²⁰ Según Taylor 242, que se apoya en A. R. S. Kennedy, *1 and 2 Samuel*, si se comparan 1 Sm 22,20 y 2 Sm 8,17, aparece ya cierta confusión en la tradición sobre Abiatar.

Ley y hace una excepción, sino que la extiende a «los que estaban con él» ²¹. En la antigua alianza, el líder comunicó a sus partidarios la facultad que él se atribuyó de pasar por encima de la Ley; en el reino de Dios, Jesús comunica a los suyos la libertad de que él goza.

Pero en el caso de David el evangelista señala un motivo («sintió hambre») y una finalidad («comió»). En el de los discípulos, en cambio, omite uno y otra. También la índole del precepto es completamente distinta en uno y otro caso. La respuesta de Jesús no los pone, por tanto, en estricto paralelo. El punto común está en que en ambos casos el líder comunica a sus seguidores su propia facultad.

El ejemplo de David muestra además la falta de fundamento del rigorismo fariseo, que no tiene en cuenta los datos de la Escritura. Los panes que la Ley consagraba a Dios los da David a sus hombres: la necesidad del hombre es primero que el honor de Dios. Si esta acción jamás había sido condenada ni por la Escritura ni por la tradición, antes bien, David sigue siendo para ellos la figura del rey modelo ²², quiere decirse que la Ley no es un absoluto y, en consecuencia, que la interpretación rigorista de los fariseos es falsa. La tradición oral que sostienen, y que consideran la interpretación auténtica y autorizada de la Ley, se opone a la Escritura misma que pretenden interpretar. La lectura que hacen de ella es, pues, unilateral e interesada; buscan solamente apoyar en ella sus tesis, silenciando lo que las contradice.

Al rebatir la interpretación farisea del sábado con el caso de David, que se refiere a otro precepto, generaliza Jesús la falsedad de la interpretación farisea respecto a cualquier precepto de la Ley. El pasaje de 1 Sm muestra a las claras que, en la antigua alianza, ningún precepto era un absoluto, sino que estaba en función del hombre y de su necesidad; toda la Ley, incluso su máximo precepto, el del sábado o descanso festivo, queda relativizada respecto a los que están sujetos a ella.

El comportamiento de los discípulos ha reflejado una libertad frente a la Ley que va más allá que la ejercitada por David. La conducta de David subordina la Ley a la necesidad del hombre, y, como líder,

²¹ Esta expresión (cf. 1,36) va a ser usada por Jesús para indicar la primera finalidad de la convocación de los Doce (3,14). Por otra parte, en 2,19 ha aparecido ya la correlativa, que Jesús, «el Esposo», «está con ellos». La iniciativa es suya.

²² Los rabinos intentaron siempre disculpar la acción de David, basándose no sólo en la necesidad que experimentaba, que a veces exageraban para mitigar aún más su culpabilidad, sino también haciendo cábalas sobre el suceso, suponiendo, por ejemplo, que el hecho tuvo lugar en sábado, día en que, según Lv 24,8, los panes viejos debían ser sustituidos por los nuevos; véase Strack-B. I 618s, III 719-728; Pesch I 300. Sobre esta perícopa pueden verse también Lohse, «Jesu Worte über den Sabbat»; Benoit, «Les épis arrachés».

extiende a los suyos el mismo principio. Jesús ha mostrado su total libertad frente a la Ley y los discípulos participan en cierto grado de esa libertad.

Esta perícopa ha mostrado hasta dónde llega en este momento la libertad de los discípulos; en el v. 28 Jesús mostrará hasta dónde debería llegar. De hecho, las sentencias de la perícopa siguiente enunciarán lapidariamente la diferencia entre la relativa libertad del hombre en el régimen de Ley y la plena libertad del Hombre portador del Espíritu.

II. . Mc 2,27-28: *El hombre y la Ley.*
Antigua alianza y Reino de Dios
(Mt 12,8; Lc 5,5)

²⁷Y les dijo:

—El precepto existió por el hombre, no el hombre por el precepto;
²⁸luego señor es el Hombre también del precepto.

NOTAS FILOLOGICAS

27 *El precepto [del descanso]*, gr. *to sabbaton*, que no debe confundirse con la forma plural *ta sabbata* (aram. *šabta*), «el día de sábado». El gr. *sabbaton* translitera el hebr. *šabbatôn*, que significa el descanso de precepto o el precepto del descanso, tanto en día de sábado como en otro día festivo (Lv 23,24: el día primero del séptimo mes; 23,39: el primero y el octavo día de la fiesta de las Chozas, que comenzaba el día 15 del séptimo mes). En estos casos, los LXX no traducen *šabbatôn* por *sabbaton/sabbata*, sino por *anapausis*, «descanso», implicando la idea de obligatoriedad. Véase Mateos, «SABBATA»: *FilNT* III (1990) 19-38.

por, gr. *día* de finalidad, como clás. *heneka*, Abel 220, Robertson 584, Moulton-Turner III 268, Moule 55.

28 *luego*, gr. *bôste* con indic. (cf. 10,8) introduce una conclusión que se deduce de lo anterior; Moule 144b.

el Hombre, gr. *ho hyios tou anthrôpou*, cf. 2,10.

también, gr. *kai*, «también», «incluso».

Nótese la colocación del predicado *kyrios*, «señor», en cabeza de la frase y la del genit. dependiente *tou sabbatou*, «del precepto», al final, haciendo resaltar el elemento central, la expresión *ho hyios tou anthrôpou*, «el Hombre».

CONTENIDO Y DIVISION

Esta unidad, centro del tríptico, queda separada de la anterior principalmente por el vocabulario. La introducción (*Y les dijo*) no marca una ruptura con el discurso anterior, pero sí una cesura¹. Temáticamente, no se habla ya del día de sábado, sino

¹ Lagrange 56 estima que Mc ha puesto un pequeño intervalo literario al comienzo del v. 27. También Taylor 243 separa las sentencias del contexto anterior; las sentencias son gnómicas, mientras que el episodio precedente es polémico.

del precepto del descanso festivo. Los destinatarios de las palabras de Jesús siguen siendo los fariseos, a los que remite el pronombre (*les*).

En paralelo con la unidad central del primer tríptico (2,14), también ésta se caracteriza por su brevedad.

La unidad se compone de una premisa enunciada en forma antitética («se hizo ... no [se hizo]») (v. 27), seguida de una consecuencia que se desprende de ella (v. 28).

El tema es el papel de la Ley, enunciando en forma de principio lo expresado en la perícopa anterior y anticipando el tema de la siguiente: En cuanto constituía el centro de la antigua alianza, la Ley estaba al servicio del hombre (principio que ha de regir la casuística); una vez llegado el reinado de Dios, queda superada y pierde su vigencia.

Pueden distinguirse dos enunciados:

2,27: Papel de la Ley en la antigua alianza.

2,28: Superación de la Ley en el reino de Dios.

LECTURA

Papel de la Ley en la antigua alianza

27 *Y les dijo: «El precepto existió por el hombre, no el hombre por el precepto;*

Este primer miembro del dicho de Jesús se refiere inmediatamente a la perícopa anterior y, en particular, al caso de David y sus compañeros (2,25-26). Engloba la acción de David en el contexto más amplio de la obligación legal, representada por el precepto considerado máximo, el del descanso festivo.

El segundo miembro (v. 28) se referirá, en cambio, al caso de Jesús y sus discípulos, abriendo a éstos el horizonte de la plena libertad.

Aunque la institución del precepto festivo, en particular el del sábado, tenía su fundamento en el relato de la creación (Gn 2,1-3), como tal precepto no llegó a existir hasta la promulgación de la Ley del Sinaí (Ex 20,8-10; Dt 5,12-14)².

Según el relato de la creación, el hombre, hecho a imagen de Dios (Gn 1,26), es señor de la tierra y de lo creado (Gn 1,28s), para

² Es la denominación «el hombre» (Gn 1,26-2,3 LXX), traducción del hebreo *'adam*, la que une el precepto legal con su fundamento teológico en la creación. En la misma línea, tanto en el primer episodio de la sinagoga (1,21b-28) como en el segundo (3,1-7a), al poseído y al individuo con el brazo atrofiado Mc no los llama «israelitas», sino «hombres». La acción liberadora de Jesús se proyecta desde el pueblo judío a toda la humanidad.

continuar con su actividad la obra divina (Gn 2,15). El precepto del descanso, institucionalizado en Israel principalmente en el día de sábado, tuvo por motivación teológica que el hombre, sin distinción de clase, libre o esclavo, pudiera participar en el descanso de Dios creador (Ex 20,8-11). No era un precepto para someter al hombre, sino un don, una bendición (Gn 2,3; Ex 20,8-10). Con el descanso, que interrumpe el trabajo, el hombre se asemeja a Dios, señor de la creación, y goza de ella; es, pues, anticipo y promesa de la libertad a que está llamado o, en términos figurados, profecía de un éxodo definitivo³.

De los textos del AT se desprende, pues, claramente cómo y por qué el precepto del descanso es una ayuda para el hombre. Opuesta es la postura de los fariseos, a quienes dirige Jesús este dicho: ellos, contra el designio de Dios, lo han convertido en una ley esclavizadora.

Con su dicho, Jesús define el papel del precepto del descanso en la antigua alianza: estaba en función del hombre, y para eso había sido instituido⁴. El hombre, imagen de Dios, no podía ser un mero súbdito sin libertad; tenía que ser, al menos parcialmente, señor. Ataca así la interpretación farisea del precepto⁵.

La parte negativa del dicho: «y no el hombre por el precepto», refuerza la declaración, oponiéndose a las especulaciones de la doctrina farisea. Para los letrados, el sábado era un absoluto, existente antes de la creación del mundo, celebrado desde siempre en el cielo,

³ La forma preceptiva o de mandamiento manifiesta el interés de Dios por la libertad al hombre: no quiere que nadie se vea privado de ese privilegio ni olvide su condición de imagen. Por eso, el precepto va dirigido a quien puede impedirla, al dueño o patrón respecto de sus esclavos (Ex 20,8-11), recordándole que también él fue esclavo en Egipto; cf. Dt 5,12-15: «Guarda el día de sábado, santificándolo, como el Señor tu Dios te ha mandado. Durante seis días, trabaja y haz tus tareas; pero el día séptimo es día de descanso dedicado al Señor tu Dios. No harás trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tu buey, ni tu asno, ni tu ganado, ni el emigrante que viva en tus ciudades, para que descansen como tú el esclavo y la esclava. Recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que te sacó de allí el Señor tu Dios con mano fuerte y brazo extendido. Por eso te manda el Señor tu Dios guardar el día de sábado».

⁴ En su estructura, la premisa es similar a la de 2 Mac 5,19: «El Señor no eligió al pueblo para el lugar santo, sino al lugar santo para el pueblo», Taylor 244. Afirmaciones de contenido semejante se encuentran en la literatura rabínica posterior; así R. Simeón ben Menasya (c. 180 d.C.): «A vosotros se os ha dado el sábado, no vosotros al sábado» (Mek. Ex 31,13s), pero se refiere sólo al caso de ignorar el precepto para salvar una vida humana de un peligro extremo. El dicho se atribuye también a R. Jonatán ben Joseph (c. 140 d.C.); cf. Strack-B. II 5, Taylor 245, Pesch I 303, Gnlika I 122s.

⁵ Según Gnlika I 123, Jesús da una nueva orientación al precepto. En cuanto don de Dios, permanece en vigor; lo que pone en cuestión es la obligatoriedad absoluta de la legislación sobre el sábado. El hombre no debe ser esclavo del precepto, como sucedía en no pocos casos en el judaísmo contemporáneo. Pesch I 303: «Jesús no justifica la transgresión del sábado en un caso excepcional, sino que pone en discusión apodícticamente todas las prescripciones relativas al sábado, cuando no estén al servicio del hombre».

por el que existen la creación y el hombre mismo, y que no depende en nada de la contingencia humana⁶. Jesús, por el contrario, declara que el precepto no es un absoluto ni es eterno; fue promulgado en un momento histórico bien conocido («el precepto ... existió») y para servicio del hombre⁷.

La afirmación de la superioridad del hombre sobre el precepto tira abajo la interpretación rigorista de la Ley impuesta por los fariseos. También en la antigua alianza era el hombre el valor supremo; por eso, la obligación de la Ley cedía ante la necesidad y el bien del hombre, como ha aparecido en el caso de David⁸.

La superación de la Ley

28 ... luego señor es el Hombre también del precepto».

De primera importancia es la oposición que establece este dicho entre la expresión «el Hombre» («el Hijo del hombre») y «el hombre» del dicho anterior⁹. Por alusión a la creación primordial, «el hombre» de 2,27 remitía a la figura de Adán; era el «hijo de Adán», creado a imagen de Dios. En cambio, la expresión «el Hombre» con mayúscula («el Hijo del hombre») de v. 28 designa al que es «Hijo de Dios», no mera imagen, el que, como portador del Espíritu, posee la autoridad divina (2,10) y actúa como Dios en la tierra, borrando el pasado del hombre y dándole vida (2,5.11). El primero es «el hombre-Adán»; el segundo, «el Hombre-Dios».

En el dicho anterior (v. 27) Jesús ha hecho una declaración sobre el papel del precepto respecto al «hombre-Adán». Dios no lo creó

⁶ Cf. Strack-B. I 905 (el precepto del descanso sabático tiene más peso que todos los demás mandamientos juntos), II 353, III 626, IV 435 (preexistencia de la Ley), II 355 (su eternidad con Dios), I 732.750, II 356 (la Ley, artífice y modelo de la creación); Jub 2,17.30 (el sábado observado por los ángeles en el cielo antes de ser observado por los hombres); 2,25.27; 50,8 (pena de muerte para el que lo viole); 50,9 (día de santo reinado para todo Israel).

⁷ Leipoldt-Grundmann I 456: «Con este dicho queda claro que el interés de Jesús se centraba en el hombre y no en las instituciones, los ritos y el culto».

⁸ Es de notar cómo en este dicho omite Jesús el nombre de Dios, que hasta ahora ha pronunciado solamente dos veces (1,15: «el reinado de Dios»; 2,26: «la casa de Dios»). No dice «Dios hizo al hombre» (cf. Gn 1,26s), sino que usa un verbo neutro, «existió», que sólo indirectamente alude a la acción divina; cf. Jeremías, *Theologie* I 201s. La omisión puede deberse a no querer afirmar rotundamente la institución divina del precepto del descanso. De hecho, en Mc 10,18 se mencionan únicamente los mandamientos de la segunda tabla, y en 12,29-31 se menciona el primero y el resumen de las obligaciones hacia el prójimo.

⁹ Como en 2,10, Hay, «The Son of Man» 70, da el valor de «hombre» a la expresión «el Hijo del hombre», sin apreciar la oposición entre *antrôpos* en v. 27 y *ho hyios tou antrôpou* en v. 28. Por otra parte, opina que se refiere aquí a los discípulos, que son los que han violado la observancia; pero es innegable que en primer lugar se refiere a Jesús. Observa, con razón, que no hay nada apocalíptico en el pasaje.

para que fuera súbdito de una Ley, sino para que, mediante ella, fuese imitador de Dios mismo. El precepto tenía la función de recordar al hombre su vocación a la libertad¹⁰.

Sin embargo, de hecho en el ámbito del hombre-Adán seguía existiendo la esclavitud, como aparece en las mismas formulaciones del precepto del descanso («tu esclavo, tu esclava», cf. Ex 20,10; Dt 5,14). El precepto era sólo el símbolo de una libertad plena, semejante a la de Dios mismo. Su mera existencia demostraba que el hombre no había llegado aún a realizar el designio divino. El precepto del descanso era, pues, como el estado del hombre, transitorio.

Por eso la segunda parte de la declaración de Jesús se presenta como consecuencia de la primera («luego el Hombre...»); es decir, cuando se cumple en «el Hombre» el designio de libertad al que miraba el antiguo precepto, éste resulta superfluo. Ha pasado el anuncio, la promesa, para dar paso a la realidad (cf. 1,15: «Ha terminado el plazo»). En otras palabras: el hombre que es portador del Espíritu de Dios y actúa según él («el Hijo del hombre» = «el Hombre») no está regulado en su conducta por una ley externa, sino por el impulso interior del Espíritu.

La Ley pretendía garantizar un mínimo de convivencia social; de ahí el carácter negativo de sus preceptos éticos. En cambio, el Espíritu presente en el hombre es fuerza de amor que no solamente excluye toda actividad nociva respecto a los demás, sino que constituye una fuerza positiva de bien y de vida. La ética de la Ley, expresada en prohibiciones que no desarrollan a la persona, es un marco demasiado pequeño para las posibilidades que Jesús abre al hombre; es la actividad creativa impulsada por el amor la que hace crecer y madurar al ser humano.

La Ley presentaba a un Dios que aseguraba la convivencia reprimiendo las tendencias destructoras de los individuos; Jesús presenta a un Dios que comunica su Espíritu para potenciar al hombre. Idealmente, la observancia de la Ley habría desembocado en una sociedad no injusta; la acción del Espíritu lleva, por la solidaridad del amor, a la sociedad de la plena libertad y justicia, el reino de Dios.

«El Hombre» (el Hijo del hombre) por antonomasia es Jesús, el portador del Espíritu (1,10), el Hijo de Dios (1,11) y presencia de Dios en la tierra (2,19: «el Novio/Esposo»). Pero la expresión incluye a todos los que participen de su Espíritu (véase 2,10). En Jesús se revela la plenitud a que está llamado todo hombre. Por la adhesión

¹⁰ Para las posibles razones por las que Mt y Lc omitieron este dicho, véase Taylor 244.

a su persona se abre a cada uno este horizonte de plenitud; por ella se cancela el pasado pecador (2,5), se recibe vida/Espíritu (2,11) y se alcanza la libertad (2,28: «señor»).

La expresión «ser señor de» es otra manera de formular la «autoridad» del Hombre, afirmada en el episodio del paralítico (2,10). El ámbito de su autoridad se extiende también a la Ley. El que actúa movido por el Espíritu actúa como Dios mismo y, como él, está por encima del precepto, es señor de la Ley.

El Hombre no es ya solamente «imagen de Dios», sino «hijo», por participar de su Espíritu/vida. El señorío del Hombre es la consecuencia de su nueva relación con Dios como Padre: quien es «hijo de Dios» no puede ser súbdito, sino señor. Lo propio del súbdito es obedecer a la voluntad de otro, que limita su libertad; lo propio del señor es actuar por decisión propia, no regido por norma exterior alguna. La Ley ya no es mediadora entre Dios y el hombre ni expresa la voluntad de Dios para éste; por el Espíritu que recibe, la relación del hombre con Dios es ahora directa. Los seguidores de Jesús están emancipados de la Ley.

En efecto, la participación del Espíritu que posee Jesús imprime un nuevo rumbo a la historia y realiza el reinado de Dios, que deja caduca la antigua alianza. El hombre-Adán puede así salir de su estado transitorio a un nuevo estado definitivo. Dios no es ya un modelo exterior que imitar; al infundir al hombre su Espíritu o fuerza de vida, lo hace partícipe de su ser, capacitándolo para actuar en la tierra como él mismo (2,10).

La declaración de Jesús en 2,27-28 puede compendiarse así: Dios crea al hombre a su imagen, es decir, con la posibilidad de ser libre y señor como él. Pero mientras el hombre viva en una sociedad en la que hay dueños y esclavos está incapacitado para desarrollar su vocación y llevarla a plenitud. Se instituye, sin embargo, el precepto del descanso festivo, para que el hombre se vea libre periódicamente de la servidumbre del trabajo y se asemeje a Dios, su modelo. El precepto del descanso es así símbolo y promesa de la libertad y señorío a que está llamado todo hombre y recordatorio de que su situación es transitoria (v. 27).

La sociedad definitiva, que pone fin al estado transitorio del hombre y lo capacita para realizar su destino, es el reino de Dios. Sustituye a la antigua alianza y se caracteriza por la infusión en el hombre de la vida divina, el Espíritu, que lo hace «hijo de Dios» y lo capacita para llegar a ser «el Hombre» pensado por el Creador. En esta sociedad nueva la libertad no se vive como símbolo, sino como realidad.

El ser humano ha de alcanzar en ella la plena madurez del que actúa siempre por el impulso interior del amor, sin necesidad de ajustar su conducta a una norma externa. La Ley queda como una etapa superada; en su nueva condición, el hombre está por encima de la Ley, es «señor» de ella.

III. Mc 3,1-7a: *Efecto del legalismo.*
El hombre del brazo atrofiado
(Mt 12,9-14; Lc 6,6-11)

3 ¹Entró de nuevo en la sinagoga, y había allí un hombre con el brazo atrofiado. ²Estaban al acecho para ver si lo curaba en sábado y presentar una acusación contra él.

³Le dijo al hombre del brazo atrofiado:

—Levántate y ponte en medio.

⁴Y a ellos les preguntó:

—¿Qué está permitido en sábado, hacer bien o hacer daño, salvar una vida o matar?

Ellos guardaron silencio.

⁵Echándoles en torno una mirada de ira y apenado por la obcecación de su mente, le dijo al hombre:

—Extiende el brazo.

Lo extendió y su brazo volvió a quedar normal.

⁶Al salir, los fariseos, junto con los herodianos, se pusieron en seguida a maquinan en contra suya, para acabar con él; ⁷Jesús, junto con sus discípulos, se retiró en dirección al mar.

NOTAS FILOLOGICAS

1 en una sinagoga, gr. *eis synagôgên*, que puede tener sentido determinado como *eis oîkon* (3,20) (la mayor parte de los mss. inserta el artículo), Taylor 148; Smit Sibinga, «Text and Literary Art» 357-359. Gnllka I 124s, sin embargo, interpreta «una sinagoga» cualquiera de las que Jesús visitaba en sábado; véase Lect.

un hombre, gr. *antrôpos*, como en 1,23 del poseído.

con, gr. *ekbôn*, que indica meramente relación; Lyons, *Introducción* 404-408.

brazo, gr. *kheir*, «mano/brazo», que, como en las lenguas semíticas y en otras, como las eslavas, puede denotar el brazo entero, el miembro superior, como «pie» el miembro inferior (cf. Gn 24,28; 27,16; Ex 6,1; 32,11, etc., donde los LXX traducen *yad* por *brakhiôn*; en 1/3 Re 13,4, el rey «extendió el brazo (*yad*)», que se le quedó rígido (*exêranthê*) y no pudo acercarlo al cuerpo». Este significado se encuentra también en griego, cf. Bauer-Arndt-Gingrich, *kheir* 1 fin; Lampe, *Patr. Gk. Lex. s.v.*,

especialmente 6,9. En lenguaje del AT, *brakhion* parece usarse sobre todo como símbolo de la potencia, *kebir* de la iniciativa, actividad, creatividad. Para la mano como símbolo de la persona, cf. Grayston, «The Significance of the Word Hand in the New Testament».

atrofiado, gr. *exêrammenê*, partic. pf. pasivo de *xêrainô* (3,1; 4,6; 5,29; 9,18; 11,20.21). Posición predicativa, cf. 8,17: *pepôrômenên ekbete tèn kardian hymôn*; Robertson 656, 789. Equivalente del adj. *xêra* (v. 3; cf. Mt 12,9); el perfecto, sin embargo, denota el estado como resultante de una acción o evento anterior, indicando que la invalidez del individuo no es de nacimiento (Lagrange 57); lo confirma el uso del verbo *apokatbistêmi*, «restablecer», en v. 5.

«brazo/desecado/seco/marchito» insinúa la falta de desarrollo (*xêros*, «delgado», «seco», Liddell-S. *s.v.*, cf. Jn 5,3: *xêroi*, «secos», «consumidos»; Bauer, *xêros* 2 fin). Incluye la rigidez y la inmovilidad (cf. 9,18). El contexto añade el rasgo de «encogido» (v. 5: «extiende, extendió»). Puede traducirse por «brazo atrofiado».

No basta la presencia del art. (posesivo) *tên* para deducir que se trata del brazo derecho (Mt 12,9, sin art.; Lc 6,6: «el brazo derecho»). La determinación apunta más bien al sentido figurado de la «mano/brazo», que se menciona cuatro veces (3,1.3.5 bis), como antes «la camilla», *krabattos*, del paralítico (2,4.9. 11.12).

2 *estaban al acecho*, gr. *paretêroun*, de *paratêreô*, «observar/vigilar de cerca» (*para-*, «al lado», Moulton-Howard II 319), con el mismo sentido en voz media (Lc 6,7; 14,1; Blass § 316 1). Aquí, con insidia, «espíar», «acechar»; Zorell, *s.v.* 1; Bauer 1a; Taylor 248. Sujeto de *paretêroun* especificado en v. 6: los fariseos.

para ver si, gr. *ei*, interrogativo indirecto, Robertson 1024, 1045; cf. 11,13; Lc 14,28; Hch 27,12; Rom 1,10; Flp 3,11s.

en sábadó, gr. *tois sabbasin*, cf. 1,21b; 2,24.

presentar una acusación, en gr. *katêgoreô* (15,3.4), «acusar»; en aor. puntual, «presentar una acusación ante un tribunal» (término jurídico); Bauer, *s.v.* 1.

3 *Levántate*, gr. *egeire*, imper. pres. de *egeirô* intransit. (cf. 2,9).

y ponte en medio, en gr., *éis* connota aquí movimiento y denota el término (*to meson*); cf. 14,60: *eis meson* (dinám. o equiv. de *en*); 6,47: *en mesô* (estát.) 7,31: *ana meson* (dinám., «por medio»).

4 *está permitido*, gr. *exestín*, cf. 2,24.26.

bacer bien, gr. *agaibon poiêsai*, aor. punt.; clás. *eu poiein*.

o, gr. *ê*, según Abel 78, disyuntivo, cf. Jn 7,17, precedido de *poteron*; según Blass § 245,3, Moulton-Howard II 442, Moulton-Turner III 32, Zerwick § 45, comparativo, equiv. de *mallon ê*, «más/mejor que», cf. Lc 17,2; 1 Cor 14,9. La disyuntiva, sin embargo, al señalar polaridad, plantea la cuestión de modo mucho más radical, cf. Mc 12,14: *dômen ê mê dômen*; en español, una disyunción se completa con el interrogativo «¿Qué...?» inicial.

vida, gr. *psukê*, semit. «aliento vital, vida» (Bauer *s.v.* 1 a b), «hombre» (cf. Lv 7,17). La posición inicial muestra que es complemento de los dos verbos que siguen.

salvar, gr. *sôsai*, aor. punt. de *sózô* (13 veces en Mc), «poner a salvo/al seguro», «salvar»: la vida física (8,35a; 13,20; 15,30s), de una enfermedad o aflicción (5,23.28.34; 6,56; 10,52), a uno mismo (8,35b; 13,13), de la indigencia (10,26).

matar, gr. *apokteinai* (6,19; 8,31; 10,34; 12,5.7.8; 14,1).

guardaron silencio, gr. *esiôpôn*, de *siôpaô*, «guardar silencio», «estar callado» (4,39; 9,34; 10,48; 14,61); impf. sucesivo, cuya duración comienza a partir del momento de la pregunta; cf. Mateos, «El imperfecto sucesivo».

5 *Echando en torno una mirada*, el gr. *periblepô*, en el NT sólo en Mc (3,5.34;

5,32; 9,8; 10,23; 11,11) y Lc (6,10), se encuentra siempre en voz media, que, según Robertson 813, acentuaría el movimiento de los ojos o la preocupación o interés reflejados en la mirada.

de ira, gr. *meta* de circunstancia, cf. 4,16: *m. kharas*; 6,21: *m. spoudês*; 13,26: *m. dynamêôs*; 14,43: *m. makhairôn*.

apenado, gr. *syllypoumenos*; *syn-* ordinariamente de participación («entristecerse con otros»); aquí, perfectivo (Moulton-Howard II 325) o bien intensivo (Zerwick, *Anal.*); probabl. latinismo: *contristatus* (Moule 192); Taylor 250.

por, gr. *epi* + dat., fundamento, motivo, Zerwick § 126.

obcecación, gr. *pôrôsis*, «endurecimiento, dureza», de *pôros*, «piedra», «callo»; *pôroô*, «endurecer», «petrificar». Determinado por *kardia*, la ceguedad, la obcecación de la mente (Rom 11,25; Ef 4,18; cf. Mc 6,52; 8,17); Vulg.: *contristatus super caecitate cordis eorum*; *kardias*, sing. con poses. plural, cf. 2,6. Así J. A. Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* 264-74, citado por Taylor 250.

Extiende el brazo, gr. *ekteinon tèn kheira*; extender la mano/el brazo es figura de la capacidad de actuar, cf. 1,41. Nótese la repetición del verbo: *kai exeteinen*.

volvió a quedar normal, gr. *apekatestathê*, aor. medio-pas. de *apokathistêmi/apokathistanô*, «restablecer, restaurar, devolver a su estado normal», con doble aumento (Robertson 368; Moulton-Howard II 189), cf. 8,25: *apekatestê*. En esp., «restablecerse» se dice de una enfermedad, no de una invalidez; mejor, indicando el aspecto ingresivo de estado, «volvió a su estado normal», «quedó de nuevo normal». En el AT, de la lepra (Ex 4,7; Lv 13,16), del dolor (Job 5,18), de la reinstalación de Israel en su tierra o casas (Jr 16,15; Os 11,11); de la restauración que había de efectuar Elías (Mal 3,23; cf. Mc 9,10).

6 *Al salir*, gr. *kai exelthontes*, que tiene por sujetos tanto a los fariseos como a Jesús, cuyas respectivas acciones se especifican. Así lo muestra el paralelo de las expresiones *meta tòn Hêrôdianôn*, «junto con los herodianos» (v. 6) y *meta tòn mathêtôn autou*, «junto con discípulos» (v. 7a); véase Mateos, *Los Doce* § 128.

en seguida, gr. *euthys*, que subraya la inmediatez, ya expresada por la sucesión aor.-impf., entre la salida de la sinagoga y el conciliábulo.

junto con, gr. *meta* de compañía, cf. 1,29; 3,7a; 8,10,30; 9,38; 11,11; 14,17; significado original, «entre» (Moulton-Howard II 317), cf. 1,13; 10,30; 14,62; 15,7; Robertson 611.

los herodianos, gr. *hoi Hêrôdianoí* (8,15; 12,13), los judíos notables partidarios de Herodes, tetrarca de Galilea; Lagrange 60; Taylor 251.

se pusieron a maquinan: el gr. *symbolion* (palabra tardía, Taylor 251) significa tanto «deliberación» como el acuerdo resultante (Bauer s.v. 1); *symp. lambanein/poiein/didonai*, «deliberar para llegar a un acuerdo»; en aor., llegar a un acuerdo». El tema de hostilidad incluido en «maquinar» está dado por *kat' autou*, «contra él»; *edidoun* (por *edidôsan*, Moulton-Turner III 56, Zerwick § 488), impf. sucesivo tras aor. puntual.

para, gr. *bopôs* (única vez en Mc), conjunción + subjunt. (cf. Mt 12,14; 22,15), sentido final, «para», «en vista de». Según Robertson 994, 1413 y Zerwick § 348, equiv. de *pôs* + subjunt. deliberativo (cf. 11,18), «la manera de acabar con él»; Vulg.: *quomodo*. Sin embargo, el paralelo con *bina* (v. 2b) hace más probable el sentido final.

acabar con él, gr. *apolymî*, activo (cf. 1,24), «llevar a la ruina, perder, destruir, acabar con», Bauer, s.v. 1.a.a.

7a *se retiró*, gr. *anakhôrêô*, «retirarse», aquí sin matiz de buscar refugio (Bauer, s.v.); *ana-*, «atrás», «re-», Moulton-Howard II 295; más bien en el sentido clásico, de

la batalla (II. XVII 30), de la vida pública (Fedro 83a), del mundo (Polibio 29,25,5), es decir, de romper con una situación o modo de vida anterior; Taylor 255.
en dirección a, gr. *pros* + acus. de dirección; Robertson 624; *l.v. eis*.

DELIMITACION, CONTENIDO Y DIVISION

Este episodio se diferencia de las unidades anteriores del triptico (2,23-26; 2,27-28) por la localización (sinagoga) y por la mención de un nuevo personaje, el hombre del brazo atrofiado. Continúa la presencia de los fariseos, presentes desde el principio como espías y acusadores (3,2.4.5), pero de quienes no se hace mención explícita hasta el final (3,6); los discípulos, por su parte, acompañan a Jesús en su retirada hacia el mar (3,7a).

Encuadra el episodio la oposición inclusiva que forman la entrada de Jesús (3,1) y la salida, común a los fariseos y a Jesús (3,6-7a) (nota fil.)¹.

Prosigue el tema de la Ley (precepto del sábado), pero considerando ahora la manipulación que de ella hacen los fariseos y su efecto en el hombre, que aparece privado de su iniciativa y creatividad (brazo atrofiado). Mc describe la ruptura entre Jesús y la institución sinagoga, debida a la discrepancia sobre la cuestión antes tratada: si el valor absoluto es el hombre o la Ley².

Pueden distinguirse cuatro secuencias:

- 3,1-2: Entrada de Jesús. Situación en la sinagoga.
- 3,3-4: Pregunta de Jesús, sin respuesta.
- 3,5: Reacción de Jesús y restablecimiento del hombre.
- 3,6-7a: Salida de la sinagoga. Trama de los fariseos y retirada de Jesús.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «de nuevo» alude a la entrada de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún (1,21b).
2. La sinagoga, sin localización precisa, puede representar la institución sinagoga en Galilea (véase Lect.).
3. Falta de caracterización del inválido: «un hombre» con el único rasgo de su invalidez.
4. En la sinagoga de Cafarnaún, el poseído estaba entre los demás asistentes (1,22.27); en ésta, aparte de los fariseos, no hay presencia ni reacción de otros asistentes, aparece solamente el inválido, personaje sin nombre y sin palabra.
5. La invalidez se menciona dos veces (vv. 1.3), la segunda innecesariamente.
6. «el brazo» (nota fil.), con artículo (Mt 12,9; «un brazo»; Lc 6,6; «el brazo derecho»), es nombrado cuatro veces (vv. 1.3.5bís).
7. «atrofiado/seco», probable alusión a Ez 37,1-14, donde «[los huesos] secos» significa «sin vida».
8. Las primeras palabras de Jesús no tienen preámbulo (p. ej., «al ver al hombre

¹ Smit Sibinga, «Text and Literary Art» 361, señala que el principio y el fin del relato están marcados por el uso de dos verbos en contraste, «entrar» y «salir» (vv. 1.6). Si el que «entra» es Jesús, hay que esperar que también él esté incluido en el «salir».

² Smit Sibinga, *ibid.*: «Apenas es necesario señalar que la nota básica del episodio es la de un vívido contraste. Jesús habla libre y abiertamente, sus adversarios permanecen en silencio. Jesús es presentado haciendo el bien y curando a un inválido; los fariseos maquinan secretamente el mal. El notable doble *antiteton* en la doble pregunta de v. 4 es muy sugerente a este respecto. Después del v. 6, el lector puede apenas escapar a la conclusión de que el plan inicial de matar a Jesús fue concebido en sábado, después que él había «salvado la vida de un hombre».

... le dijo» [cf. 1,16.19; 2,5.14]); no hay presentación del inválido ni intercesión por él (cf. 1,30); no hay acción por parte del hombre que llame la atención sobre su persona y condición (gritar, pedir la curación, etc., cf. 1,23.40).

9. Los tres dichos de Jesús se introducen con presente histórico (vv. 3.4.5).

10. Doble inverosimilitud histórica: 1) que Jesús, apenas entrado en la sinagoga, identificara entre una multitud a este hombre; 2) que sus enemigos se encontraran desde el principio al acecho a ver si lo curaba³.

LECTURA

Entrada de Jesús. Situación en la sinagoga

3,1 *Entró de nuevo en una sinagoga, y había allí un hombre con el brazo atrofiado.*

Se alude claramente («de nuevo») a la entrada de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún (2,21b). Aquí, sin embargo, la sinagoga es genérica, y representa la institución sinagoga en toda Galilea, conforme a la localización de las perícopas de este tríptico (2,23: «lo sembrado»). Los adversarios de Jesús van a ser los mismos que en la primera perícopa del tríptico (2,24), aunque en ésta su identidad no se menciona hasta el final (3,6: «los fariseos», cf. 2,24). Mc va a describir la ruptura de la institución sinagoga y sus dirigentes con Jesús.

Esta vez, Jesús no entra en la sinagoga para enseñar (1,21b) ni para proclamar la buena noticia (1,39). Ante el penoso estado del pueblo por culpa de los que imponen la interpretación rigorista de la Ley, va a hacer el último esfuerzo para que éstos comprendan su error y la injusticia que cometen. Va a poner al descubierto los principios que rigen su praxis y a enfrentarlos con sus efectos en el hombre, para hacerlos recapacitar.

El episodio supone los dos anteriores. En 2,25-26, la conducta de David había dejado clara la relatividad de la Ley respecto al bien del hombre. En 2,27 ha enunciado Jesús el mismo principio; ahora va a pedir a los fariseos que tomen postura ante él. La práctica que éstos pretendían imponer a los discípulos (2,24) es la que causa en él

³ Derrett, «Christ and the Power of Choice», 169s, hace una lista de preguntas que señalan «marcas»: ¿Por qué está la mano «seca» en lugar de *rbiknos*, *nenekrómenos*, *adranés*, *paraplétos*, etc.? ¿Por qué el hombre no es presentado a Jesús por amigos (cf. 9,17-18) ni hay conversión (cf. 5,7-13)? ¿Por qué en una sinagoga (cf. 5,22.27-28)? ¿Por qué acechan a Jesús? ¿Por qué «en medio»? etc.

pueblo los estragos que van a manifestarse en la figura del hombre con el brazo atrofiado.

En la sinagoga de Cafarnaún, entre los demás asistentes, «había un hombre poseído por un espíritu inmundo»; aquí no hay otros asistentes, solamente «había un hombre con el brazo atrofiado», personaje anónimo y que no pronuncia palabra.

Este hombre está «en la sinagoga», el lugar donde los letrados enseñan, pero está pasivo, sin actividad. Se le caracteriza solamente por su invalidez, que no es de nacimiento, sino adquirida (nota fil.), y que consiste en tener el brazo reseco⁴, atrofiado, sin vida⁵. La invalidez se menciona dos veces (vv. 1. 3), la segunda innecesariamente; «el brazo» (en vez de «un brazo», Mt 12,9, o «el brazo derecho», Lc 6,6) es figura de la actividad y creatividad del hombre (nota fil.); se nombra cuatro veces (3,1.3.5*bis*), subrayando la importancia de su significado⁶.

La manera de designar al inválido está en paralelo con la que usó Mc para el poseído de la sinagoga (1,23 lit.: «un hombre con espíritu inmundo»; 3,1: «un hombre con el brazo atrofiado»), poniendo en paralelo a los dos personajes⁷.

De hecho, valiéndose de estas dos figuras expone Mc los efectos que produce en sus fieles la institución sinagoga, regida por los letrados (1,22). Hay que notar, sin embargo, una diferencia entre ellas: Como se ha dicho, la primera figura, el poseído, no aparece solo en la sinagoga, hay otros presentes que comentan lo que sucede (1,22.27); se indica así que el caso del poseído es excepcional. La segunda figura, en cambio, el hombre del brazo atrofiado, es el único público que hay en la sinagoga; en el episodio sólo se menciona al individuo y a los fariseos, no hay presencia ni reacción de ningún otro. Esta soledad indica que el inválido representa a todo el pueblo que asiste a la sinagoga, y dado el valor genérico de esta sinagoga, la situación en toda Galilea del pueblo fiel a la institución religiosa⁸.

⁴ Cf. 11,20, la higuera «seca de raíz».

⁵ Gnika I 126s: «la descripción de la invalidez "mano desecada" indica la desaparición de la vida y de la capacidad de uso».

⁶ Derrett, «Christ and the Power of Choice» 170: «La palabra más importante es la ambigua *kheir* (= *yad*) (mano y/o brazo). También cuatro veces se mencionaba la camilla del paralítico (2,4.9.11.12); se marca así cierto paralelo entre las dos pericopas».

⁷ Lo mismo sucede con el endemoniado de Gerasa, designado con la misma fórmula que el poseído de la sinagoga (5,2 lit.: «un hombre con espíritu inmundo») y, por tanto, en cierto paralelo con él.

⁸ De hecho, resulta históricamente muy inverosímil que Jesús, apenas entrado en la sinagoga, identificara entre la multitud a un hombre concreto en tales condiciones; también resulta extraño que sus enemigos se encontrasen desde el principio al acecho a ver si lo curaba. Parece como si, tanto Jesús como sus adversarios, supieran desde antes de entrar que en la sinagoga

Con ello señala Mc que la paralización de la actividad, la incapacidad de iniciativa y creatividad son el efecto general del influjo fariseo sobre el pueblo. En la perícopa anterior (2,27-28) había declarado Jesús el proyecto de Dios creador: la libertad y señorío del hombre, condición para su actividad creativa. En contraste con este proyecto divino aparece ahora en la sinagoga un hombre inválido, incapacitado, figura de la obra de Dios malograda. En lugar de ayudarlo a realizarse según el designio divino, la sinagoga, utilizando el nombre de Dios y su Ley, lo ha anulado al privarlo de su libertad. Representa el fracaso de la antigua alianza, tergiversada por la doctrina farisea.

2 Estaban al acecho para ver si lo curaba en sábado y presentar una acusación contra él.

Los que están al acecho son los fariseos, mencionados más adelante (v. 6), los mismos que han interpelado a Jesús sobre la conducta de los discípulos (2,24). Ellos han escuchado a Jesús, que ha aducido el caso de David y ha explicado la relación entre el precepto y el hombre en la antigua alianza (2,27), pero no han hecho caso de la Escritura ni de los argumentos de Jesús, que ponían al descubierto la falsedad de su interpretación de la Ley. No reaccionan reconsiderando su postura, siguen aferrados a sus posiciones y están dispuestos a todo; van a usar la Ley misma como instrumento: buscan un motivo legal para denunciar a Jesús⁹.

Mientras que Jesús ha entrado abiertamente en la sinagoga, ellos lo acechan en silencio; actúan a traición, ocultando su propósito. Necesitan una prueba de hecho para denunciarlo, y se valen de la presencia del inválido. No van a oponerse a que Jesús lo cure; quieren ver si, conforme al principio que ha enunciado (2,27), se atreve a curarlo, violando el sábado personalmente y en presencia de ellos.

Tal acción podría calificarse de positivo desprecio de la Ley, y la reincidencia en la violación del precepto sabático, después de una primera advertencia (2,24), estaba penada con la muerte (cf. Ex 31,14-16). Saben que no basta con la excomunión, pues Jesús está ya viviendo al margen de la institución religiosa, y no precisamente solo, sino acompañado de un grupo creciente de seguidores, cuyo modo de actuar (cf. 2,15.19.23) se sale de los moldes de la religión oficial.

se va a tratar de la curación de este hombre, aparentemente un desconocido. Esta incongruencia desde el punto de vista histórico es un indicio dado por el evangelista para que el lector comprenda el carácter representativo del individuo y el significado de la escena.

⁹ Según un principio admitido por los rabinos, estaba permitido aliviar el sufrimiento de una persona sólo si estaba en peligro de muerte; cf. Leipoldt-Grundmann 226. La ocasión es, por tanto, propicia para comprobar si Jesús observaría la norma rabinica; Taylor 248s.

Bajo estas figuras indica Mc que los fariseos de Galilea espían la actividad liberadora de Jesús con el pueblo, al que emancipaba del legalismo, fundamento de la tradición religiosa farisea y base de su dominio. La situación del pueblo, privado de libertad e iniciativa por el sometimiento a su doctrina, les parece normal. Pretenden por eso denunciar a Jesús por subversivo, para que sea juzgado y condenado a muerte.

La pregunta sin respuesta

3 *Le dijo al hombre del brazo atrofiado: «Levántate y ponte en medio».*

Se omite todo preámbulo (p. ej., «al ver al hombre ... le dijo» [cf. 1,16.19; 2,5.14] o frase similar) y, lo mismo, toda presentación del inválido o intercesión por él (cf. 1,30) o cualquier acción por parte del hombre que llame la atención sobre su persona y condición (gritar, pedir la curación, etc., cf. 1,23.40). Esto confirma que este hombre, que no habla ni actúa, no es un personaje real, sino una figura que representa a los fieles de la sinagoga, privados de toda iniciativa por la interpretación farisea de la Ley.

Jesús entra, pues, en la sinagoga con la intención de encarar a los fariseos con la situación a la que están reducidos los judíos religiosos que ellos someten a la Ley; quiere ver si recapacitan y rectifican.

En el texto original, en lugar del pasado «le dijo» se encuentra el presente «le dice», indicando el sentido ejemplar del episodio, es decir, el valor permanente de la actividad liberadora de Jesús. La interpretación farisea de la Ley y su efecto sobre el pueblo continúan en tiempo de Marcos y es, como entonces, objeto de controversia con los dirigentes espirituales del judaísmo.

Vuelve a mencionarse, innecesariamente desde el punto de vista narrativo, el motivo de la invalidez del individuo, «el brazo atrofiado», que es figura del efecto de la opresión legalista. El término «atrofiado/seco», ahora en forma adjetival (nota fil.), recuerda el famoso pasaje de Ez 37,1-14, la visión de los huesos secos o calcinados, símbolo del pueblo sin vida (37,11). Mc reinterpreta el texto del profeta, atribuyendo la falta de vida del pueblo a la pérdida de la actividad e iniciativa, a su estado de absoluta pasividad, consecuencia de su sumisión al legalismo fariseo.

Jesús provoca la cuestión: ordena al hombre que se levante y se

ponga en el centro ¹⁰. En contraste con lo subrepticio de sus adversarios, él obra abiertamente. El hombre no estaba de pie, no desplegaba su estatura humana ni estaba en el centro; de hecho, el centro de interés de la institución es la casuística en torno a la Ley. Jesús cambia ese centro, colocando en él al hombre necesitado: la institución religiosa ha de estar en función del bien del hombre, que constituye el criterio para juzgar su validez.

Visible para todos, la manifiesta invalidez del hombre es ya una denuncia, pues queda bien patente la miserable condición de los sometidos a la doctrina oficial. Van a definirse dos actitudes frente a esta situación: la de Jesús y la de los fariseos. El lugar que ahora ocupa el inválido revela la importancia de la cuestión que Jesús va a proponer.

4a *Y a ellos les preguntó: «¿Qué está permitido en sábado, hacer bien o hacer daño, salvar una vida o matar?»*

Marcos sigue usando el presente («y a ellos les dice/les pregunta»); el problema sigue siendo actual en su época. Jesús se dirige a los fariseos. Va a intentar por última vez hacerles ver la contradicción que implican su interpretación de la Ley y la observancia que exigen. Poniéndoles delante la situación del lisiado/pueblo («en medio»), quiere hacerlos reflexionar.

La pregunta es de una claridad meridiana; apela a la evidencia y no tiene más que una respuesta. Sin polémica, adopta el estilo legal («está permitido») usado antes por los fariseos (cf. 2,24) y propone dos disyuntivas en paralelo que exigen una toma de posición.

La primera disyuntiva, «hacer bien o hacer daño», corresponde a la doble acción descrita en 3,2: «para ver si lo curaba en sábado» y «presentar una acusación contra él». «Hacer bien» es «curar», restituir la integridad física, lo que Jesús se propone hacer con el inválido; «hacer daño» es «presentar una acusación», lo que pretenden hacer los fariseos si Jesús cura al hombre.

La segunda disyuntiva, «salvar una vida o matar», radicaliza la primera, poniéndola en categorías de vida y muerte. «Hacer bien», «curar», sacar al hombre de su miserable situación, está en la línea de la vida (cf. «seco», sin vida) y significa «salvar una vida», impedir que se malogre; «hacer daño», «acusar», está, por el contrario, en la línea de la muerte.

Una y otra disyuntiva corresponden a la oposición expresada en

¹⁰ El uso del imperativo «levántate» recuerda el caso del paralítico (2,9), representante de la humanidad pagana, y muestra que también aquí se ejerce la *exousia* de Jesús.

2,27: «hacer bien/salvar una vida» en sábado significa que el precepto existe por el hombre; «hacer daño/matar» en sábado, oponiéndose al bien del hombre en nombre de la Ley, significa que el hombre existe por el precepto, que la observancia legalista prevalece sobre él.

Jesús les pregunta cuál de las dos acciones está permitida o, lo que es lo mismo, si Dios, al instituir el sábado, pretendió que éste sirviera para el bien o para el mal. Los coloca ante un dilema ético, cuya solución depende de la función que se atribuya al sábado respecto al hombre.

Como se ha visto en 2,27, el sábado había sido instituido para favorecer al hombre, para que éste no perdiera de vista la libertad y el señorío a que estaba llamado como imagen de Dios. El descanso debía permitirle afirmar y celebrar el don de la vida y de la libertad. Esta concepción del sábado es la que ha de decidir la licitud o moralidad de las dos acciones que están para realizarse, la de Jesús y la de los fariseos¹¹.

Lo que Jesús quiere hacer con el hombre, impedir que su vida se malogre, coincide con el designio de Dios. Por tanto, no sólo está permitido, sino que pertenece a la esencia misma del sábado. Es más, como este precepto se consideraba cima y compendio de toda la Ley, todo precepto que apele a la voluntad divina ha de servir para potenciar la vida y la libertad del hombre, no para someterlo y disminuirlo; de lo contrario, estará positivamente en contra del designio de Dios y no procederá de Dios, será cosa humana.

La actitud de los fariseos, por el contrario, está en contra del plan divino. No sólo no toleran que se haga bien al hombre, restituyéndole la capacidad de libertad y acción que Dios le ha dado (cf. Gn 1,28; 2,5: «dominar la tierra», «trabajar»), sino que amenazan con la muerte al que quiere liberarlo.

Para ellos, el hombre está al servicio del precepto; el sábado y, más en general, la Ley no tienen la función de recordar al hombre la libertad y autonomía a la que está llamado ni de potenciarlo, sino, por el contrario, la de hacerle sentir su condición de súbdito frente a Dios. El sábado fariseo, envuelto en una maraña de prohibiciones, agarrota al hombre y, apelando a la voluntad de Dios, le impide toda iniciativa. El día sagrado se ha convertido en símbolo de esclavitud, esterilidad y muerte, en instrumento de opresión.

El sábado debía haber sido el exponente del designio de Dios sobre el hombre. Pero si este día, destinado a afirmar la libertad, la

¹¹ Gnllka I 127: la enérgica insistencia en el hombre, que concuerda con 2,27, «... esconde la actitud liberadora de Jesús respecto al sábado y a la Ley y su lucha contra la invasión legalista».

niega, convirtiéndose en día de opresión, el designio de Dios queda anulado y, por ser el sábado el compendio de toda la Ley, la opresión se extiende a toda la vida del israelita. La prueba de esta tergiversación de la Ley es el hombre del brazo atrofiado, colocado en el centro de la escena. Es la contrafigura de la imagen de Dios, la obra de Dios malograda. Su mera presencia es una acusación al sistema religioso.

Pero la interpretación farisea de la Ley abre un abismo tan profundo entre Dios y el hombre¹², que se pierde de vista que éste fue creado a imagen de Dios y que, por ende, está llamado a parecerse a él. De este modo, la única relación posible del hombre con Dios es la del esclavo con su dueño. La Ley, así concebida, trastorna los valores. Bien y mal ya no significan lo que impulsa o impide el desarrollo del hombre, sino la observancia o no observancia de la casuística legal, más importante que el hombre mismo. A lo más que el hombre puede aspirar es a ser un observante fiel, siempre en deuda con Dios, su señor. Dios ya no es modelo del hombre, ni éste imagen de Dios y, en consecuencia, no hay por qué afirmar la autonomía y la libertad. Se propone por modelo al que las sacrifica en aras de la observancia minuciosa y a ella consagra su vida.

Con esto, los fariseos han instrumentalizado a Dios haciéndolo cómplice de la opresión y de la muerte que infligen. Y, al invocar para su doctrina la autoridad de Dios mismo, no dejan salida: el deseo de libertad se convierte en ofensa a Dios, anulando así la posibilidad de rebelión. La Ley absolutizada y deificada impide la vida, la felicidad y el desarrollo del hombre y autoriza a darle muerte en nombre de Dios.

Para Jesús, el bien del hombre es la libre actividad que lo desarrolla; para los fariseos, es la sumisión al código de la Ley.

En resumen: Con su pregunta hace ver Jesús que es falsa e ilegítima la interpretación farisea de la Ley, nervio y base del sistema religioso judío, por estar en contradicción con el designio de Dios tal como lo presenta la Escritura. Los fariseos, cuya observancia les procura una posición de autoridad y de prestigio, han tergiversado los valores morales, presentando una idea falsa de Dios y de su relación con el hombre.

Con su nítida pregunta espera Jesús que los fariseos comprendan el sentido de la Ley y el designio de Dios.

4b *Ellos guardaron silencio.*

Los fariseos saben que la pregunta de Jesús no es teórica; es una

¹² Cf. Leipoldt-Grundmann 247s.

denuncia abierta del modo como ellos manipulan la Ley, con la esperanza de que comprendan.

Pero no pueden dar respuesta. Si admitiesen que el sábado permite hacer el bien, es decir, que está subordinado al hombre, perderían el dominio sobre el pueblo; si admitiesen que permite hacer el mal, denunciarían su propio proceder, y el efecto sería el mismo. No pueden aceptar el razonamiento evidente que les propone Jesús, y se cierran: callando, mantienen su postura y defienden su posición. Jesús es un enemigo mortal con el que no se dialoga ni se discute.

No aceptan al verdadero Dios, el que ama al hombre. El suyo es un Dios contradictorio, bueno de palabra, malo de hecho, un déspota que afirma su soberanía, sin importarle el bien del hombre ¹³.

No quieren entender ni están dispuestos a rectificar. La pregunta, que ha puesto al descubierto su actitud, no lleva a estos observantes, que se precian de fidelidad a Dios, a revisar su propia conducta. Para ellos, la fidelidad a Dios no tiene nada que ver con el interés por el hombre. Este puede quedar inutilizado e incluso morir; lo único importante es que se salvede la obediencia a lo que ellos proponen como Ley de Dios, que no es más que su propia ideología absolutizada.

Los fariseos son discípulos de los letrados (2,16.18). Han hecho suya la doctrina de sus maestros, que separa la fidelidad a Dios de la fidelidad al hombre (cf. 7,9-13; 12,29-31), y no admiten que sea puesta en cuestión. Son incapaces de entender. No los convence ni siquiera el testimonio de la Escritura, expuesto por Jesús (2,25-26). La tradición que aprenden de sus maestros está por encima de la Escritura misma ¹⁴.

El intento de Jesús ha fracasado. Ha hecho el último esfuerzo para sacarlos de su ceguera, pero no lo ha conseguido. Ante el rechazo, queda impotente.

Reacción de Jesús y restablecimiento del hombre

5 *Echándoles en torno una mirada de ira y apenado por su obcecación, le dijo al hombre: «Extiende el brazo». Lo extendió y su brazo volvió a quedar normal.*

El silencio de los fariseos, que manifiesta su sinrazón y la obstina-

¹³ Una actitud farisea es la que será calificada por Jesús (8,38) de «adúltera» (= idólatra), es decir, infiel al verdadero Dios, y «pecadora» (= descreída), por no hacer caso de su voluntad.

¹⁴ Tal será la acusación de Jesús a los fariseos y letrados en 7,6-13.

ción en su propósito, provoca la indignación de Jesús. Los mira a todos con ira: esa postura le resulta intolerable. Mc muestra así el antagonismo de Jesús contra los que se sirven del nombre de Dios para impedir el designio divino, la libertad del hombre, haciendo a éste víctima de una Ley religiosa.

Pero, junto a la ira, Jesús siente tristeza. La ira corresponde al mal que hacen los fariseos subyugando al pueblo e impidiendo su desarrollo humano. La tristeza se debe a la obcecación incurable de estos hombres¹⁵, que llaman al mal bien y al bien mal (Is 5,20); también ellos son dignos de compasión: son otro ejemplo de la obra de Dios malograda.

Ambas reacciones nacen del amor: la ira, del amor al pueblo; la tristeza, del amor a los fariseos mismos.

Pero la situación de los fariseos es peor que la del pueblo; mientras éste, oprimido, puede responder a la oferta de libertad, los fariseos, oprimidos y opresores al mismo tiempo, la rechazan. Ellos se han sometido a la doctrina de los letrados; pero, a su vez, someten al pueblo con ella. Compensan la opresión que sufren con el poder que ejercen.

El hombre del brazo atrofiado, figura del pueblo sin capacidad de acción, se dejará guiar por Jesús, quien le restituirá la libertad y la capacidad creativa. Los fariseos, por el contrario, se obstinarán en su postura y maquinarán para acabar con Jesús. El intento de éste con ellos fracasa rotundamente; de ahí su tristeza¹⁶.

También la frase «le dijo al hombre» está puesta por Mc en presente («le dice»). Continúa el sentido ejemplar del relato y su validez para todo tiempo.

La reacción de Jesús no es violenta, pero sí desafiante y valiente: la oposición de los líderes espirituales no va a detener su acción. Como en la sinagoga de Cafarnaún (1,21b-22 Lect.), ésta responde a su programa de éxodo; va a realizar su primera fase, la liberación de la esclavitud; la tierra de opresión de la que quiere sacar al hombre es la institución judía, representada por la sinagoga. Los partidarios de ésta se oponen: no quieren que el pueblo se libere de la sumisión a la Ley, que asegura su propio dominio.

«Extender el brazo/la mano» significa ejercer la capacidad de acción (1,41 Lect.); Jesús va a restituírsela al hombre, permitiéndole su libre iniciativa.

¹⁵ Para la *porosis tēs kardias* como obcecación, véase Cerfaux, «L'aveuglement d'esprit» 276s.

¹⁶ Esta tristeza por la obcecación de los fariseos llegará a su punto máximo en Getsemaní (14,34: «Me muero de tristeza»), donde se debe a la obcecación de todo el pueblo.

Al pronunciar las palabras «extiende el brazo», Jesús es consciente de estar arriesgando su vida (3,2). Se confrontan así dos actitudes: la de los opresores, que por su propio interés quitan la vida al hombre, y la de Jesús, que por interés del hombre arriesga su propia vida. Cumple el compromiso expresado en su bautismo (1,9).

El bien del hombre no sólo está por encima de la Ley, sino que es la norma suprema que rige todo comportamiento moral. Es el valor absoluto frente al cual queda relativizada incluso la propia existencia. Para el fariseo, en cambio, la Ley, como absoluto, no reconoce una norma superior que pueda juzgarla; al identificarse con la voluntad divina, se convierte en un ídolo que suplanta a Dios mismo.

El inválido ejecuta la orden de Jesús, con lo que demuestra su curación. El brazo que carecía de vida puede moverlo ahora a voluntad. Su situación, que parecía irreversible («atrofiado/seco»), desaparece al secundar la orden de Jesús ¹⁷.

Bajo estas figuras indica Mc que Jesús, convenciendo al pueblo de que la Ley está subordinada al hombre, elimina el influjo de la institución y de su doctrina. Con esto, el pueblo de Galilea se sustrae a la dependencia que lo tenía disminuido y recobra su capacidad de acción e iniciativa («su brazo quedó normal»). La orden que da al inválido significa que Jesús urge, apremia a los hombres a que opten por la libertad y la vida. El que responde, recupera su humanidad.

Salida de la sinagoga.

Trama de los fariseos y retirada de Jesús

6-7a *Al salir, los fariseos, junto con los herodianos, se pusieron en seguida a maquinar en contra suya, para acabar con él; Jesús, junto con sus discípulos, se retiró en dirección al mar.*

La salida de la sinagoga se refiere tanto a los fariseos como a Jesús. En ella se expresa la ruptura definitiva: los fariseos van a tramar la muerte de Jesús; Jesús, por su parte, va a expresar su alejamiento de la institución judía y su dedicación al bien de todos los hombres.

La reacción de los fariseos es inmediata («en seguida»), lo que indica que el problema es para ellos de suma gravedad. Ahora no van a denunciar a Jesús, como había sido su primer propósito (3,2);

¹⁷ El verbo «restablecer» («volvió a quedar normal» o «quedó restablecido») aparece en Jr 16,15 y Os 11,11, para indicar que Dios «restablece» a Israel en sus bienes. Por otra parte, «la narración de la curación de la mano de Jeroboán junto al altar de Betel tiene poco en común con este relato, excepto el uso de *ekleinó* y *xerainó* (1/3 Re 13,4)», Taylor 251.

sin esperar a la decisión de un tribunal, planean directamente su muerte.

No se asocian a los letrados ni al Gran Consejo de Jerusalén¹⁸. Les interesa acabar con Jesús cuanto antes, aunque sin aparecer públicamente como los causantes de su muerte. De hecho, en la praxis jurídica farisea nunca se llegaba a la ejecución de la pena de muerte, para salvar su fama ante el pueblo. Por eso van a aliarse con otro grupo que puede ayudarles a llevar a cabo su propósito. Es el grupo de los herodianos o partidarios de Herodes, rey/tetrarca de Galilea (cf. 6,14ss), representante del poder político¹⁹.

De hecho, al emancipar al pueblo de la sumisión a la Ley y procurar su libertad, Jesús no sólo sacude la base de la religión farisea, sino también la del poder político, igualmente opresor. Los herodianos son partidarios de un rey ilegítimo, cuyo poder se afirma dando muerte (cf. 6,16). Para encubrir su crimen, los fariseos buscan el apoyo del brazo secular, que puede considerar a Jesús un subversivo y eliminarlo²⁰. También los poderosos se alarman. La sumisión religiosa garantiza la civil; el Dios despótico legitima el despotismo.

«Retirarse» significa abandonar un lugar; con su retirada, Jesús manifiesta públicamente su ruptura con la institución sinagoga. Lo acompañan sus discípulos, que mantienen su adhesión y se asocian a su ruptura²¹.

¹⁸ Con el recurso a los letrados, miembros del tribunal local (Consejo local), sólo habrían podido obtener la excomunión de Jesús, pues incluso el Gran Consejo de Jerusalén (Sanedrín) podía condenar a muerte, pero no ejecutar la sentencia (Strack-B. I 1026), aunque a veces se daban casos de lapidación, como el de Esteban (*ibid.* 1026s).

¹⁹ Siempre que aparecen los herodianos en Mc se les menciona juntamente con los fariseos (3,6; 8,15 l.v.; 12,13). Si éstos representan un poder religioso, los herodianos representan un poder político; son los círculos judíos adictos a Herodes, con influjo en la corte; Lagrange 60; Taylor 251; Lüthmann, «Pharisäer und Schriftgelehrte» 170s. El hecho de que en 12,13 aparezcan en el templo como emisarios de los miembros del Gran Consejo muestra que son judíos. Han de ser identificados, sin duda, con «los notables de Galilea» mencionados en 6,21 como invitados al banquete por el cumpleaños de Herodes. La denominación «los herodianos» no tiene, por tanto, por qué hacer referencia a un grupo concreto así llamado en tiempo de Jesús. De hecho, no se encuentran documentos en que aparezca esta denominación; véase Joüon, «Les «Hérodiens» de l'Évangile» y Bickerman, «Les Hérodiens» 184-192, que analiza los testimonios patristicos. Fl. Josefo, *Antiq.* 14,15,10, no habla de «Herodianos», pero sí de *hoi ta Hêrôdou phronountes*. C. Daniel, «Les «Hérodiens» du Nouveau Testament, sont-ils des Esséniens?», *RQum* 6 (1967) 31-53, propone, sin éxito, la identificación mencionada en el título. Por otra parte, es históricamente conocida la hostilidad de los fariseos contra Herodes el Grande y Herodes Antipas. Estuvieron en buenas términos únicamente en tiempo de Herodes Agripa (41-44 d.C.); Schürer I 52ss, II 514s, Grilka I 128s.

²⁰ El poseído de la sinagoga acusaba a Jesús de querer destruirlos (1,24: *êlibes apolesai hêmas*); para evitar esta destrucción, fariseos y herodianos quieren destruir a Jesús (3,6: *hopôs auton apolesôsin*). Esta maquinación contra Jesús anticipa lo que sucederá en su pasión: las autoridades religiosas judías acudirán al gobernador romano para conseguir la ejecución de Jesús.

²¹ La expresión «Jesús con sus discípulos» calca la de 2,19: «[mientras] el novio/esposo está

«El mar» o lago de Galilea, frontera con los territorios paganos, se convierte en símbolo de la apertura a todos los pueblos (1,16 Lect.; 2,13). Jesús abre a su actividad y mensaje el horizonte universal ya insinuado en la llamada de los pescadores «junto al mar» (1,16), en el episodio del paralítico (2,1-13), en la llamada de Leví (2,14) y en el banquete con discípulos y «pecadores» (2,15-17), figura de la nueva comunidad universal.

Ha ofrecido su mensaje en primer lugar a Israel, y ha sido rechazado por los que dominan al pueblo a través de la sinagoga. Con esto, Jesús da por terminada su labor con el pueblo judío como tal. Desde ahora no pretenderá abarcar «la casa de Israel» (2,1 Lect.); sólo los israelitas que rompan con las instituciones oficiales podrán formar parte de su grupo.

La ruptura es definitiva y los caminos divergen: Para salvar la institución religiosa, los fariseos deciden eliminar a Jesús, y buscan apoyo en el poder civil. Jesús abandona esa institución y se marcha en dirección a la humanidad, para ofrecerle libertad y vida. Contrasta la violencia de los observantes de la Ley con la no violencia de Jesús. El antagonismo de la institución judía hacia él será implacable, no cesará hasta darle muerte.

con ellos». La nueva alianza se separa de la antigua. Manicardi, *Il cammino* 74, subraya que es la única vez que aparece en Marcos *anakeboreō* (10 veces en Mt); no tiene sentido de huida, Taylor 255, pero sí de ruptura; cf. Lagrange 61: «Jesús se retira porque sabe que sería inútil discutir más tiempo con los obstinados fariseos, a quienes las discusiones anteriores no han hecho más que irritar». Puede pensarse que Mc prepara con este verbo el cisma que va a ~~comunicar~~ Jesús con la formación del nuevo Israel (3,13-19).

COLOFON

Mc 3,7b-12: *Reacción de las multitudes*

^{7b}Una muchedumbre enorme procedente de Galilea, de Judea ⁸y de Jerusalén, de Idumea, Transjordania y las comarcas de Tiro y Sidón, una enorme muchedumbre que se había ido enterando de todo lo que hacía, acudió a él.

⁹Dijo a sus discípulos que le tuvieran preparada una barquilla por causa de la multitud, para que no lo oprimieran, ¹⁰pues, como había curado a muchos, se le echaban encima para tocarlo todos los que padecían algún tormento.

¹¹Y los espíritus inmundos, cuando percibían su presencia, se postraban ante él y gritaban:

—Tú eres el Hijo de Dios.

¹²Pero él les conminaba una y otra vez, a que no le dieran publicidad.

NOTAS FILOLOGICAS

7b *una muchedumbre enorme*, gr. *plêthos poly*, formando inclusión con *poly plêthos* de v. 8. La expresión alude, sin duda, a Ez 47,10 LXX: *plêthos poly spbodra*, donde denota la muchedumbre de peces que habrán de pescar los pescadores en el río; la magnitud acentuada en Ez por *spbodra* se expresa en Mc por la repetición de *plêthos poly*. Por esta alusión a Ez 47,10, el episodio forma inclusión con el de la llamada de los pescadores (1,16-21a), que aludía al mismo texto de Ezequiel, cerrando así la primera sección.

Hay que rechazar la variante *êkoloutbêsen* (con Taylor 254s), por las razones siguientes: *a*) La variante es muy incierta en cuanto a la forma verbal y la construcción gramatical (*êkoloutbêsen/-têsan/-thoun*, seguido o no de *autô*) y en cuanto a su colocación (después de Galilea/Jerusalén/Judea/Sidón). Estas vacilaciones muestran que no es primitiva. Debe preferirse la omisión, con D, las versiones itálicas y otras (así Taylor). *b*) La inclusión quiástica entre *plêthos poly* y *poly plêthos* (vv. 7b-8) abarca los lugares de procedencia, haciendo de todos los que acuden una única masa de gente que tiene por verbo común *êlthon pros auton*; de hecho, es improbable la

mención de dos «enormes muchedumbres», una procedente sólo de Galilea, la otra del resto de las regiones mencionadas. c) También la alusión a Ez. 47,10 LXX (véase Lect.) hace imposible admitir la existencia de dos muchedumbres. d) Cronológicamente, no hay razón para situar esta reunión de gente el mismo día de la salida de la sinagoga.

La inserción del verbo «seguir» pudo deberse al deseo de armonizar con Mt 4,25 y/o a la defectuosa división de las perícopas (3,1-6; 3,7-12, en lugar de 3,1-7a; 3,7b-12).

8 *Jerusalén*, gr. *Hierosolyma* (3,22; 7,1; 10,32s; 11,1.11. 15,27; 15,41), forma griega; nunca usa Mc la forma semítica *Ierousalēm*, de sentido sacral, única empleada por los LXX.

El texto omite la prepos. *apo* ante los dos últimos miembros de la enumeración (Transjordania, las comarcas de Tiro y Sidón), haciendo un único bloque de las tres regiones paganas.

Transjordania, gr. *peran tou Iordanou* (cf. 10,1), «al otro lado del Jordán», expresión estereotipada en los evangelios para designar la región al este del río, llamada también Perea. En este pasaje puede incluir la Decápolis; cf. Gnilka I 134.

las comarcas de Tiro y Sidón, gr. *peri Tyron kai Sidōna*, Moule 62. Tiro, cf. 7,24.31, Sidón, 7,31.

que se había ido enterando, gr. *akouontes*, part. pres. iterativo, referido a los diversos componentes de la multitud.

de todo lo que hacía, gr. *bosa epoiei*, l.v. *bosa poiei*.

acudieron, gr. *ēlithon pros*, cf. 1,45; 2,13.

9 *que*, gr. *hina* completivo; Moulton I 206ss; Moulton-Milligan, s.v. 2; Taylor 265.

le tuviesen preparada, gr. *proskarterē autō* («estuviese preparada para él»), presente durativo; el verbo significa «estar constantemente al lado de alguien»; con sujeto de cosa, «estar algo preparado para alguien»; Zorell, s.v. a; Bauer 1. Schwartz, «*Hina plotarion*», propone la innecesaria conjetura de un *prosphērōsin* original (traducción del aram. *yeqarebûn*) en vez de *proskarterē*.

barquilla, gr. *plotarion*, diminutivo de *ploion* (1,19s; 4,1, etc.) (no en LXX); la diferencia de términos hace que este pasaje no entre en el «ciclo de la barca» (4,35-8,26).

oprimieran, gr. *thlibōsin* (cf. 5,24b; *synthlibō*), «oprimir, apretar, estrujar». El pres. es durativo y supone una acción en curso (v. 10: «se le echaban encima»). En los LXX, el verbo *thlibō* denota la opresión ejercida por los egipcios u otros sobre los israelitas (Ex 3,9; Jue 6,9; 1 Sm/1 Re 10,18; cf. Jue 4,3; 8,34; 10,8s.12; 2/4 Re 13,4), la explotación de viudas, huérfanos, emigrantes y esclavos (Ex 22,21s; 23,9; Lv 19,33; Dt 23,17), la injusticia u opresión entre israelitas (Lv 25,14.17; Is 11,13).

10 *había curado*, gr. *etherapeusen* (1,34; 3,2.10; 6,5.13). La frase *pollous etherapeusen* remite a 1,34: *etherapeusen pollous*, las curaciones en Cafarnaún. La relación suceso-consecuencia (*bōste*) se expresa en la traducción con la de causa («como»)-efecto.

se le echaban encima, gr. *epiptein autō*; el verbo aparece en gr. clásico, en los LXX y en los papiros, Taylor 257.

tormento/flagelo, gr. *mastix* (3,10; 5,29.34; Lc 7,21), «flagelo, azote, látigo». En los autores griegos y en algunos pasajes de los LXX (Sal 38/39,11; 2 Mac 7,37; 9,11), se aplica a castigos divinos, por motivo del pecado o de la impiedad (Sal 31/32,10; AA/P9,33; Jr 6,7) o al modo de educar (Ecl 22,6), pero no a enfermedades. En 1/3 Re 12,11.14.24 y 2 Cr 11,14 se describe con esta figura el gobierno despótico de Salomón; el *mastix* puede aludir, por tanto, a la opresión que experimenta el pueblo.

El paralelo de este pasaje con 1,32.34, donde aparecen *hoi kakôs ekbontes* y los endemoniados, como aquí *bosot etkbon mastigas* y los espíritus inmundos, persuade de que la alusión es pretendida por Mc.

11 *los espíritus inmundos*, gr. *ta pneumata ta akatharta* (cf. 1,23.26.27), plural neutro con verbo plural; Moulton-Turner III 313.

cuando, gr. *otan* + indicat. (impf.), poco frecuente; Moulton-Turner III 125; Robertson 118; cf. 6,56: *bopou an* + indicat. (impf.).

percibían su presencia, gr. *etbeôroun*, impf. iterativo («iban percibiendo/notando»), de *ibeôreô*, «presenciar, contemplar, notar, percibir» (Bauer, s.v. 1: *bemerken*), que contiene aquí un sema de reconocimiento.

se postraban, gr. *prosepipton*, impf. iterativo, como *etbeôroun* y *ekrazon*; con dat. de persona, «postrarse ante, caer a los pies de»; *pros* direccional, Moulton-Howard II 324.

gritaban, gr. *ekrazon legontes*, l.v. *legonta*.

Tú eres..., en gr. precedido de *boti* recitativo.

el Hijo de Dios, gr. *ho byios tou iheou*, predicado con artículo de unicidad, Moulton-Turner III 183; cf. 1,24: *ho bagios tou iheou*.

12 *pero*, gr. *kai* adversativo.

intimar, gr. *epitimaô* (cf. 1,25), «conminar, intimar, recusar, repeler, increpar».

una y otra vez, gr. *polla*, adverbial (cf. 1,45), «mucho», en sentido extensivo (muchas veces) o intensivo (taxativa, severamente), según el significado del verbo. La repetición de las acciones, indicada por los impfs. anteriores, favorece el sentido extensivo.

le dieran publicidad, gr. *phaneron potein*, «hacer público, dar publicidad», con complemento de persona (*auton*): «revelar la identidad de alguien» (cf. 1,24.34).

DELIMITACION, CONTENIDO Y DIVISION

Este episodio se distingue claramente del anterior. La diferencia cronológica está implícita: la retirada de Jesús en dirección al mar tiene lugar el mismo sábado de la controversia; en cambio, las masas que acuden a Jesús de todo el país y del extranjero no pueden «haber oído todo lo que hacía» y estar presentes allí aquel mismo sábado.

Topográficamente, el episodio se desarrolla al aire libre, a la orilla del mar (v. 9), no en un local cerrado (sinagoga). Cambian también los personajes: desaparecen los fariseos y entra en escena una gran muchedumbre. Temáticamente, no se trata de controversia, sino de contacto con multitudes y encuentro con espíritus inmundos.

El episodio, que hace de colofón a la primera sección, describe la reacción de una considerable multitud judía y pagana a la actividad de Jesús descrita en los episodios anteriores (2,1-3,7a), en particular a su ruptura con la institución sinagagal. La muchedumbre espera de Jesús una salida a su miserable condición, pero pretende instrumentalizarlo (vv. 9-10); por otra parte, se le propone de nuevo un liderazgo político que procure una liberación por medios violentos (vv. 11-12).

Pueden distinguirse tres secuencias:

3,7b-8: Afluencia de la muchedumbre judía y pagana.

3,9-10: Reacción de Jesús ante la imposición.

3,11-12: Homenaje de los espíritus inmundos y reacción de Jesús.

1. «muchedumbre enorme-enorme muchedumbre» (vv. 7b.8), alusión a Ez 47,10 LXX, donde se habla de la «enorme muchedumbre de peces» (nota fil.).
2. «oprimieran» (v. 9): el verbo *iblibô* significa a menudo en los LXX «oprimir» (nota fil.).
3. «tormento» (v. 10), gr. *mastix*, «flagelo», no se aplica a enfermedades, se usa en los LXX de la opresión política (nota fil.).
4. «espíritus inmundos» (v. 11), sin sujetos personales.

LECTURA

Afluencia de la muchedumbre judía y pagana

7b-8 Una enorme muchedumbre procedente de Galilea, de Judea y de Jerusalén, de Idumea, Transjordania y las comarcas de Tiro y Sidón, una muchedumbre enorme que se había ido enterando de todo lo que hacía, acudió a él.

El impacto que Jesús causa en la gente es cada vez mayor. El texto nota que no se debe a su enseñanza o a su doctrina, sino a su obrar («lo que hacía»)¹; Jesús no propone un mensaje liberador teórico o relegado a un futuro más o menos próximo o que deba ser puesto en práctica por sus seguidores: en cada momento su actividad traduce en obras su mensaje.

Por tercera vez aparece la frase «acudir a él» (1,45; 2,13; 3,8), y en las tres ocasiones representa la respuesta a un mensaje universalista².

En este caso la reacción popular se produce no sólo en el país judío, sino también en regiones paganas fronterizas³. En efecto, la muchedumbre procede de Galilea, donde está Jesús, y de la provincia meridional, Judea, incluida la capital, Jerusalén; pero, además, de las regiones paganas del sur (Idumea), del este (Transjordania) y del

¹ Cf. Clévenot, *Approches matérialistes* 83.

² La primera vez es la respuesta al mensaje del leproso (1,45), que revela que Jesús no admite la distinción entre lo puro y lo impuro establecida por la Ley judía; la segunda vez, al mensaje escenificado en la curación del paralítico, figura de la humanidad pagana (2,1-13); la tercera, en este episodio, cuando Jesús ha puesto el bien del hombre como valor supremo, rompiendo con la institución sinagoga opresora.

³ Es la diferencia con la respuesta a la proclamación de Juan Bautista, que procedía de todo el país judío (1,5); el mensaje de Jesús rompe las fronteras.

norroeste (Tiro y Sidón)⁴. La mención de siete nombres de regiones o ciudades señala la universalidad de la concurrencia⁵. La precedencia de las regiones judías en la enumeración indica que la iniciativa de éstas ha arrastrado a los paganos circunvecinos⁶.

La repetición «una enorme muchedumbre-una muchedumbre enorme», que encuadra la enumeración de regiones, indica el gran eco de lo que viene haciendo Jesús. De hecho, judíos y paganos han comprendido que si Jesús arriesga su propia vida por liberar al hombre de una institución que oprime en nombre de Dios (cf. 3,6), es que no tolera opresión de ningún signo. De ahí la respuesta unánime. Se insinúa con esto que la «enorme muchedumbre» judía y pagana está compuesta por gentes que desean sacudirse el yugo de la opresión. El anhelo común de salir de esa situación ha derribado las barreras raciales, nacionales y religiosas.

En particular, la afluencia de paganos muestra que éstos no ven en Jesús un defensor del exclusivismo y nacionalismo judío, cuyo exponente era el legalismo con el que Jesús acaba de romper. Pueden acercarse a él sin miedo a imposiciones o marginaciones. Judíos y paganos ven en Jesús al hombre libre de prejuicios de cualquier índole y solidario con los oprimidos; puede ser el liberador que esperan.

Por otra parte, la repetida expresión «una muchedumbre enorme-una enorme muchedumbre», que encuadra la enumeración de regiones, alude a Ez 47,10 LXX: «Y se pondrán allí pescadores ... y sus peces (los del río) serán como los peces del océano, una muchedumbre grandísima»⁷.

En el texto de Ezequiel se promete un manantial que saldrá del

⁴ «Galilea» ocupa el primer lugar. En ella ha comenzado la labor de Jesús (1,14) y se ha difundido pronto su fama (1,28); además, Jesús ha recorrido las sinagogas de Galilea proclamando la buena noticia. «Judea y Jerusalén» aparecen por primera vez como conocedoras de la actividad de Jesús. «Idumea, Transjordania y las comarcas de Tiro y Sidón» especifican las regiones paganas insinuadas en 1,45 («de todas partes») y representadas por el paralítico (2,3 Lect.), cf. Gnllka I 134, Manicardi, *Il cammino*, 75. Samaria no se menciona en el evangelio de Marcos. Este hecho podría estar en relación con la fecha de composición del evangelio. Para Pesch I 326, los lugares nombrados son territorios donde había comunidades cristianas en tiempo del evangelista.

⁵ Como es bien conocido, el número siete simboliza una totalidad determinada; Mareos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 87-89. Radermakers 131: «Esta alusión a siete territorios ciertamente no es fortuita, si se piensa que para el hebreo la cifra "siete" es el símbolo de la humanidad entera y de su historia». «Serenza» era para los judíos el número de naciones del mundo.

⁶ Manicardi, *Il cammino* 68, opina que a partir de 3,7b Jesús se aleja de Galilea. Esto no parece exacto, la actividad posterior de Jesús sigue desarrollándose en esta región; cf. 4,1, a la orilla del lago/mar.

⁷ El uso del término «barquilla» y el contenido del encargo, «que se la tuviesen preparada»,

templo (Jerusalén) y se irá convirtiendo en río caudaloso que «fluye hasta Galilea oriental (47,8 LXX), baja hasta Arabia (país pagano) y desemboca en el mar, sanando las aguas; y toda criatura que vive y se mueve, a la que llegue el río, tendrá vida; habrá allí muchísimos peces, porque llega allí esta agua, y sanarán y tendrán vida; porque todo aquello a lo que llegue el río tendrá vida».

Al describir el movimiento de la muchedumbre en dirección a Jesús cambia Mc el itinerario de la descripción simbólica de Ezequiel. No es del templo, símbolo supremo de la religión judía, de donde sale el manantial que da vida, sino de Jesús, y la primera privilegiada no es Jerusalén, sino Galilea (cf. Is 8,23b). Jesús dará vida a los que se acerquen a él y le den su adhesión.

A este mismo texto aludía la invitación de Jesús a Simón y Andrés a ser «pescadores de hombres» (1,17; Ez 47,10 LXX: «y se pondrán allí pescadores»). Se precisa ahora qué clase de hombres habrán de pescar: la misión de los discípulos, como la de Jesús, no va a limitarse a Israel; incluirá también a los paganos y se dirigirá en particular a los oprimidos de todas las naciones⁸.

Reacción de Jesús ante la imposición

9-10 Dijo a sus discípulos que le tuvieran preparada una barquilla por causa de la multitud, para que no lo oprimieran, pues, como había curado a muchos, se le echaban encima para tocarlo todos los que padecían algún tormento.

Lo primero que nota Mc es el rechazo de Jesús a lo que está sucediendo; para evitar que continúe, amenaza con marcharse. Para comprender el rechazo hay que examinar en primer lugar el significado del verbo «oprimir» (v. 9: «para que no lo oprimieran») y el de la frase que designa a los que lo asaltaban (v. 10: «todos los que padecían algún tormento»).

El verbo «oprimir» se usa en el AT (LXX) para designar la tiranía que ejercieron los egipcios y otros pueblos sobre Israel, así como la explotación de una clase o grupo social o la injusticia u opresión

indican que es solamente para Jesús. Se distingue así de «la barca», que en este evangelio representa el grupo de discípulos o de otros seguidores, con una referencia a la misión; véase Mateos, *Los Doce* § 506; Boobyer, «Galilee» 336.

⁸ Keck, «Mark 3,7-12» 344, ve con razón que esta perícopa constituye la conclusión de la primera sección mayor del evangelio (1,16-3,12). Para Radermakers 131, Mc recapitula aquí en pocas pinceladas los temas de la primera sección.

entre israelitas (nota fil.). En todos los casos se trata de una injusta violencia hecha a alguno.

El término «tormento», que significa primariamente «látigo», «azote», «flagelo», nunca se utiliza en el AT para designar una enfermedad, sino un castigo divino (sentido que no cuadra con este texto) o la opresión social (nota fil.). Así, en 1/3 Re 12,11.14 (cf. 2 Cr 11,14), ante la demanda de los ancianos a Roboán para que aliviase la pesada carga que Salomón, su padre, había impuesto a la nación, responde el nuevo rey: «si mi padre os azotó con látigos, yo os gobernaré con escorpiones». La elección en Mc 3,10 del término impropio «tormento/látigo» confirma que los que se abalanzan sobre Jesús son oprimidos por la sociedad⁹.

Globalmente hablando, la que «oprime» a Jesús es «la multitud» (v. 9), que remite a la «enorme muchedumbre» antes mencionada (vv. 7b.8). Por otra parte, lo hacen «echándosele encima»; la multitud está compuesta por gente «que padecía algún tormento», es decir, que sufría la injusticia.

Así, pues, la muchedumbre que acude a Jesús está integrada por gentes judías y paganas que viven en un estado de opresión y se han ido enterando de la actividad de Jesús, en particular de su mensaje y de su praxis universalista, que rompe las fronteras del judaísmo y ofrece una alternativa a la humanidad entera¹⁰. El ansia de salir a cualquier precio de su desesperada situación los hace abalanzarse sobre él para tocarlo. Lo privan de iniciativa y libertad, lo tratan como un mero instrumento.

Para comprender el sentido de la escena conviene compararla con las curaciones de Cafarnaún (1,34). Allí Jesús curaba por propia iniciativa¹¹; en esta escena, en cambio, la gente lo toca contra su voluntad, reduciéndolo a un papel puramente pasivo. Traduciendo a otros términos este lenguaje figurado, puede decirse que los oprimi-

⁹ Esta conclusión se confirma por el paralelo de este pasaje con 1,32.34; aparecían allí «los que se encontraban mal», expresión que, por alusión a Ez 34,4, denota también a los que sufren la opresión (1,32 Lect.). El paralelo entre los dos pasajes se establece, de un lado, por la frase *etherapeusen pollous* (nota fil.); de otro, por la cercanía de las expresiones *kakós ekhein* y *ekhein mastigas*; nótese que esta última implica un sujeto que inflige el tormento; finalmente, por la mención en ambos pasajes de dos categorías, que constituyen un paralelo: «los que se encontraban mal y los endemoniados» (1,32), «los que tenían algún flagelo y los espíritus inmundos» (3,10-11).

¹⁰ Es de notar el paralelo entre esta escena y la de 5,23ss, manifestado por la mención de una multitud que «oprime/apretuja» a Jesús (3,9; 5,24b.31), por el uso del verbo «tocar» (3,10; 5,27.28.30.31) y del término «tormento/flagelo» (3,10; 5,29.34).

¹¹ El término «curar», usado en estos casos, indica que Jesús efectúa una liberación, pero sin sacarla del ámbito de la sociedad. La liberación propia de su alternativa, el reino de Dios, se expresa con el verbo «salvar» (cf. 5,34).

dos, que ven en Jesús una esperanza de liberación, no esperan a conocer su programa, sino que pretenden imponerle el propio: la obtención de una liberación inmediata, sin esfuerzo ni compromiso personal por parte de ellos. No hay verdadera adhesión a la persona de Jesús, sino deseo de utilizarla: esperan al líder que prodigiosamente los saque de la opresión en que se encuentran. La multitud ha acudido a Jesús con un propósito determinado e intenta forzarlo a seguir una línea de acción, suprimiendo su libertad.

Jesús no tolera ser manipulado o instrumentalizado; su servicio a los hombres se realiza desde su libertad y desde la coherencia con su compromiso. El encargo que da a sus discípulos de preparar una barquilla equivale a una amenaza de abandonar el lugar si la situación continúa; al mismo tiempo es una enseñanza para ellos, que han de ser pescadores de hombres.

Jesús no puede ceder a la imposición de los desesperados, cuya idea de liberación milagrosa es un espejismo; tiene que guiarlos hacia la verdadera libertad. De hecho, el texto no dice que alguien obtuviese la curación.

Jesús no llega a utilizar la barquilla: su amenaza surte efecto y la muchedumbre renuncia a su actitud.

Homenaje de los espíritus inmundos y reacción de Jesús

11 *Y los espíritus inmundos, cuando percibían su presencia, se postraban ante él y gritaban: «Tú eres el Hijo de Dios».*

Vuelven a mencionarse los espíritus inmundos (1,23.27), pero en este caso sin indicar el sujeto humano al que afectan. Hay que deducir, por consiguiente, que hay poseídos diseminados por la multitud. De hecho, el inciso «cuando percibían su presencia» indica encuentros ocasionales. Están presentes, por tanto, en la muchedumbre globalmente considerada, judía y pagana. Los sujetos poseídos por los espíritus son parte de los que han intentado imponer a Jesús su programa.

La denominación «inmundos/impuros» los opone radicalmente al designio de Dios; su ideología y su propuesta son, por lo mismo, necesariamente contrarias al compromiso hecho por Jesús; no conciben la liberación de la humanidad como fruto de la entrega personal, sino de su opuesto, el poder dominador.

Sin embargo, estos espíritus no se presentan como enemigos de Jesús ni le reprochan su proceder (cf. 1,23). Al contrario, a medida

que se verifican los encuentros (imperfectos «percibían, se postraban, gritaban»), le rinden homenaje y lo aclaman. Reconocen su misión divina y, al mismo tiempo, hacen un gesto de sumisión que muestra su disponibilidad. Se ponen a las órdenes de Jesús, en espera de que éste acepte su colaboración ¹².

Es decir, ante el fracaso del intento anterior de descargar sobre Jesús toda la responsabilidad de la liberación, los más fanáticos de la multitud no desisten de su idea: proponen a Jesús lo mismo, respetando su libertad de decisión, pero quieren forzarlo a actuar apelando a su calidad de Hijo de Dios. No se trata de individuos conocidos como exaltados, que se designarían como «endemoniados» (1,32 Lect.), pero sí de hombres que han hecho suya una ideología fanática de odio y violencia (1,23 Lect.).

El título «el Hijo de Dios» que dan a Jesús (para los judíos, una denominación del Mesías) es verdadero (1,1), pero equívoco ¹³. En efecto, «Hijo de Dios», en el contexto semítico, designa al que actúa como Dios mismo, por lo que su significado depende de la idea de Dios que tenga el que la pronuncia. En este episodio, las multitudes paganas se asocian a las judías, que llevan la iniciativa; asumen del judaísmo la idea de un Dios todopoderoso que interviene violentamente en la historia para vengar injusticias y castigar a los opresores. Por eso, nada tiene de extraño que estos espíritus presentes en la muchedumbre esperen de Jesús un comportamiento semejante.

Pretenden, por tanto, oponer al poder opresor otro poder que ellos consideran liberador, y éste es el que ofrecen a Jesús; aunque rechazan el sistema que los oprime, no rompen con sus principios de dominio y violencia. Quieren hacer de Jesús líder de una subversión social que dé la revancha a los oprimidos por la fuerza. Interpretan mal la realidad de Jesús, proyectando en él su propia idea de liberador, que nace de una determinada concepción de Dios ¹⁴.

¹² Es notable el contraste entre los verbos *epiptein*, «echarse encima» (10), y *prosepipton*, «postrarse ante [él]» (11), que muestran el paso de la imposición a la tentación.; cf. Burkill, «Mark 3:7-12» 410s.

¹³ Para distinguir la verdadera concepción de Hijo de Dios, Mc emplea la expresión sin artículo (1,1; 15,39). Las tres veces que aparece la denominación «[el] Hijo de Dios» separada del título «[el] Mesías», o se encuentra en boca de paganos (5,7; 15,39) o en esta multitud en la que judíos y paganos están mezclados (3,7b-8). Unida a «Mesías» aparece en 1,1 («Mesías, Hijo de Dios») y en 14,61 («el Mesías, el Hijo del Bendito»).

¹⁴ En el caso de los paganos, la liberación se expone en 5,2-20 (endemoniado geraseno); en el de los judíos, en 9,14ss (endemoniado epiléptico). El silencio impuesto a estos espíritus tiene su paralelo en el que Jesús impone al grupo de discípulos tras la declaración mesiánica de Pedro (8,30).

Con sus gritos, los espíritus se proponen atraer la atención de la multitud. Es otro intento de forzar a Jesús, esta vez haciéndolo ceder al entusiasmo popular. Fracasada la coacción (v. 10s), recurren a la tentación.

De hecho, las aclamaciones materializan por tercera vez (cf. 1,23.34) la tentación de Satanás en los cuarenta días del desierto (1,12-13), figura de la vida pública de Jesús. Pero, al contrario del poseído de la sinagoga (1,23s), éstos no ofrecen a Jesús el liderazgo nacionalista, sino uno que rebasa las fronteras de Israel. Aquél pretendía que Jesús se aliase con la institución judía (1,24 Lect.); ahora el problema es diferente: no se trata de apoyar una institución opresora, sino de sacar de la opresión de las instituciones a hombres de toda procedencia. Por lo que han oído de Jesús saben que éste no es indiferente a su situación; ahora que ha roto con la institución judía piensan que es el momento para combatir con la fuerza a esa y a otras instituciones opresoras. Llevados de su ideología, esperan de Jesús un modo de actuar inaceptable para él.

Como se ve, los dos intentos de forzar a Jesús tienen en común la idea de un liberador todopoderoso en el plano político-social; el primero, como cabecilla de una subversión de éxito fácil y seguro; el segundo, como apoyado por Dios para realizarla.

12 Pero él les conminaba una y otra vez a que no le dieran publicidad.

Jesús no expulsa a estos espíritus, como ha hecho otras veces (1,25s.34.39), aunque sí les impone silencio (1,25.34). No acepta la oferta que le hacen y no quiere que la idea se difunda entre la gente, lo que podría crear falsas expectativas sobre su propia misión.

En la perícopa aparece un contraste: Dos veces se ofrece a Jesús un liderazgo: la primera, por coacción, queriendo imponérselo, para obtener de él una liberación prodigiosa sin colaboración humana; la segunda, por persuasión, atribuyéndole también un papel liberador, pero con dos diferencias: aduciendo como motivo su condición de Hijo de Dios y mostrando la disposición a colaborar con él.

Al primer intento respondió Jesús con la amenaza de marcharse; al segundo, en cambio, sólo imponiendo silencio; no satisface el deseo de los espíritus inmundos, pero, de momento, no los fuerza a renunciar a su idea; ésta encontrará su verdadero cauce en la alternativa que más adelante propondrá Jesús.

En este episodio se abre el horizonte de la misión universal liberadora, con judíos y paganos, que se anunciará en el episodio siguiente, la constitución del grupo de los Doce.

Mc 1,14-3,12: *Síntesis*

1,14-15 Después de denunciado y detenido Juan Bautista, llega Jesús a la provincia del norte, Galilea, la más alejada del poder religioso central y abierta al mundo pagano.

Se presenta como profeta, para transmitir de parte de Dios «la buena noticia», que anuncia la posibilidad de un hombre y sociedad nuevos (cercanía del reinado de Dios); se abre una nueva época en la historia, que hace caducar todo lo anterior y que al mismo tiempo va a cumplir las esperanzas que el pasado contenía («ha terminado el plazo»).

Dos condiciones son necesarias para que esta buena noticia pueda hacerse realidad: la primera es el cambio de vida; al enunciarla, Jesús continúa la línea de Juan, poniéndose de su parte y desafiando a los que lo han detenido; la segunda condición es la confianza en que es posible la utopía; con ella señala un objetivo al cambio de vida y le confiere estabilidad.

Las condiciones puestas por Jesús hacen ver que la nueva sociedad humana (el reino de Dios) no puede realizarse sin la colaboración responsable del hombre, que debe abrirse al don de Dios, el Espíritu, para convertirse en un hombre nuevo. Estas condiciones desmienten la concepción popular judía de un reino de Dios que, prescindiendo de las disposiciones de los hombres, sería instaurado repentinamente al modo de un golpe de Estado.

Por otra parte, el hecho de que Jesús repita la exigencia del Bautista supone que el movimiento masivo suscitado por éste se había malogrado. La detención de Juan ha dejado sin efecto el propósito de cambio personal que el pueblo manifestaba al bautizarse. Como en tantos otros casos, la desaparición del líder acaba con el movimiento. Con la detención de Juan se disipa también la expectativa del «más fuerte» anunciado por él.

La proclama inicial de Jesús compendia su programa, que se irá desarrollando en su actividad posterior. Interpreta al mismo tiempo la idea de éxodo con la que antes se ha caracterizado su actividad. No se trata de un éxodo local como el antiguo, sino de un cambio de valores, actitudes y conducta: el punto de partida del nuevo éxodo, la liberación, ha de empezarla el hombre mismo, renunciando a su injusticia; a partir de ahí podrá atisbarse la posibilidad de una sociedad nueva, la tierra prometida.

1,16-21a Para hacer efectivo su programa, Jesús comienza a reclutar seguidores dentro de Israel. Después de su proclamación en Galilea, se dirige en primer lugar a hombres de aquella sociedad disconformes con la situación.

La disconformidad de estos hombres está señalada por su actividad de pescadores, pues, además de un sentido real, la pesca tiene un sentido metafórico, que, en los profetas, es ordinariamente el de conquista militar. De este modo insinúa el texto que el ideal que mueve a estos hombres es la restauración y la hegemonía de Israel. La diferencia entre los dos grupos es que Simón y Andrés están ya comprometidos con ese ideal (echaban redes, eran pescadores), mientras que Santiago y Juan se preparan para asumir ese compromiso (poniendo a punto las redes).

Los personajes del relato muestran que la llamada de Jesús se dirige a diferentes grupos de la sociedad judía, que, aunque tienen en común el inconformismo con la situación, pertenecen a ambientes sociales muy diversos.

Hay un grupo social, representado por Simón y Andrés, con menor apego a la tradición (nombres griegos) y mayor sentido de la igualdad (relación de hermanos, sin figura de autoridad); económicamente es modesto (sin barca propia, pesca a mano).

Otro grupo, representado por Santiago y Juan, es más tradicional (nombres hebreos) y se encuentra integrado en una estructura social de clases: autoridad garante de la tradición (el padre), subordinados privilegiados (hijos) y asalariados; económicamente es pudiente (barca propia y trabajador a sueldo).

Siguiendo a Jesús, los dos grupos formarán parte de la futura sociedad (el reino de Dios) con el mismo y pleno derecho, sin preeminencia de unos sobre otros («hermanos»).

Es decir, para comenzar su labor Jesús se acerca a ciertos círculos de Galilea, de diferentes estratos sociales y de distinta mentalidad, pero disconformes con la situación y con independencia y libertad suficientes para elegir un modo de vida. Por el momento, no exige más que un deseo de justicia.

Jesús los invita a asociarse a su persona y a su actividad; su propósito es prepararlos para una misión («pescadores de hombres»). Para ella, Jesús se propone comunicarles su Espíritu. La misión será universal y consistirá en rescatar a los hombres de las instituciones opresoras para comunicarles vida e ir formando la humanidad nueva.

El primer grupo (Simón y Andrés) responde a la invitación renunciando a su actividad individual («dejaron las redes») para irse con Jesús («y lo siguieron»); el segundo (Santiago y Juan) responde desvinculándose de la tradición y de su ambiente social y vinculándose a Jesús. Mc describe así la respuesta ideal al llamamiento de Jesús. Sin embargo, el relato evangélico irá manifestando si estos hombres han entendido realmente el sentido y alcance de su invitación y si han renunciado a sus ideales nacionalistas.

Así constituye Jesús el primer grupo de seguidores, que se van con él a Cafarnaún, el centro neurálgico de Galilea.

1,21b-28 En Cafarnaún comienza Jesús su actividad acercándose a los judíos integrados en la institución religiosa. Son los fieles de la sinagoga, los que reciben la enseñanza de los maestros oficiales. Penetra así en el ámbito de la institución.

La enseñanza de Jesús en la sinagoga provoca una inmediata reacción favorable, que redunda en descrédito de la enseñanza oficial. La autoridad con que habla es reconocida por todos como la de un profeta.

Sin embargo, entre los fieles de la sinagoga hay quien se identifica de manera tan fanática con la institución religiosa, que no tolera que la autoridad doctrinal de ésta se ponga en entredicho. El individuo no puede negar la autoridad divina de Jesús (profeta), pero no admite que ésta pueda oponerse a la autoridad, para él también divina, de la institución religiosa y de su doctrina.

Reprocha a Jesús que no se ponga de parte de la institución y no asuma sus ideales, y le propone que ponga su autoridad al servicio del sistema, con el señuelo de un liderazgo político de base popular.

Jesús rechaza rotundamente la propuesta y, venciendo la resistencia del fanático, consigue convencerlo de lo erróneo de su postura. Esto produce desorientación en los presentes, pues no ven cuál puede ser el programa de Jesús; por lo pronto, su fama empieza a extenderse por la región.

1,29-31 Del ambiente oficial (sinagoga) pasa Jesús al privado disidente (casa), al ámbito de los israelitas que profesan el reformismo violento, con los que está vinculado Simón. Figura representativa de estos círculos es la suegra; figura de su violencia, la fiebre/fuego. La escena muestra el esfuerzo de Jesús, sin duda dialéctico, para convencerlos de que abandonen esa ideología, mostrándoles la incompatibilidad del espíritu de violencia con el seguimiento. Seguir a Jesús no significa dominar, sino servir. En el plano narrativo, Jesús actúa en día de sábado, anteponiendo el bien del hombre a las interpretaciones fariseas del precepto.

Mc pone la liberación en la figura de la suegra, es decir, en la del círculo como tal, no particularmente en la de Simón, pues de hecho éste continuará en la misma actitud a lo largo de todo el evangelio.

1,32-34 La estancia de Jesús en el círculo disidente donde domina la ideología reformista (la casa de Simón), da a la gente una falsa idea de las intenciones de Jesús: si no ha querido integrarse en la institución, como le proponía el fanático de la sinagoga, es que pretende reformarla.

Por eso creen que nada va a cambiar más que el liderazgo, y siguen observando los preceptos de la Ley, según les enseñaban los maestros oficiales. Estos han perdido el crédito, pero la doctrina tradicional conserva su validez.

Es decir, el único cambio que la acción de Jesús ha producido en los fieles de Cafarnaún ha sido el paso del conformismo al reformismo, pero no a la libertad. Se han liberado de los maestros, pero no de la ideología.

La población de Cafarnaún se empeña en hacer de Jesús un líder reformista («congregada a la puerta»), pero Jesús no cede. Mientras tanto, va

aliviando la situación de los oprimidos y enfermos; impide que los fanáticos violentos (los endemoniados) enardeczan a la gente con la idea de su liderazgo y los rebata hasta hacerles abandonar su idea.

1,35-38 Ante esta incomprensión generalizada Jesús abandona la ciudad, reafirmando su ruptura con los valores de la sociedad judía. Pide a Dios que no fracase la obra emprendida, pues ve que sus seguidores, de mentalidad reformista, han contagiado a la población de Cafarnaún.

Simón se pone a la cabeza, arrastra a sus compañeros y buscan afanosamente a Jesús para proponerle que ceda a la expectación de la gente de la ciudad. Empieza a mostrarse la incomprensión de estos seguidores judíos. No han entendido el sentido de la invitación de Jesús, para quien «pescar hombres» significaba sacarlos del dominio de las instituciones opresoras.

Jesús rechaza sin más la propuesta: ellos y los habitantes de Cafarnaún han interpretado mal su misión. El resultado de su actividad en la ciudad ha sido un fracaso; no han comprendido que el reinado de Dios inaugura una nueva época (1,15: «Se ha terminado el plazo») y, además, con evidente particularismo, han pretendido monopolizar a Jesús. El invita a sus seguidores a acompañarlo; también el resto de Galilea tiene derecho a escuchar la proclamación del reinado de Dios.

1,39-45 Jesús recorre toda Galilea, proclamando el mensaje del Reino en las sinagogas y convenciendo a los fanáticos del sistema de la falsedad de su postura.

Como colofón de este recorrido por el Israel institucional aparece la figura de un leproso que se acerca a Jesús. Por su condición de impuro, y según lo que se enseña en la sinagoga, este hombre cree estar excluido del acceso al reino de Dios. La situación del leproso resume en cierto modo el daño que hacen las prescripciones discriminatorias de la Ley de lo puro y lo impuro, llevadas a rajatabla por los letrados que enseñan en las sinagogas. Es al mismo tiempo el exponente del espíritu exclusivista y la dureza y falta de amor de los adictos al sistema, que marginan sin piedad a miembros del pueblo que necesitarían ayuda.

Esta es la experiencia de Jesús al cabo de su recorrido: una parte de Israel, de la que el leproso es el caso extremo, está marginada por motivos religiosos, y se le niega la posibilidad de salvación.

Lo malo es que el marginado por la institución religiosa cree también él que Dios lo rechaza. De ahí la insistencia en ser purificado (limpiado); de Jesús, el profeta, espera que restablezca su relación con Dios, que por sí solo no puede alcanzar. Piensa que la institución religiosa, al discriminar según la Ley, cumple lo que Dios mismo ha mandado. Su idea de Dios es la de los maestros oficiales: la de un Dios que no ama ni acepta a todos los hombres, sino solamente a los observantes que se atienen a determinadas reglas de pureza.

Esta es la anécdota. El contenido profundo es que Jesús toma postura pública contra la marginación religiosa que ha constatado durante su labor en Galilea y contra la Ley que la autoriza y prescribe; él muestra un Dios

diferente, que se conmueve ante la miseria del hombre. Nadie puede apoyarse en Dios para discriminar a otros, y la Ley que prescribe la discriminación no procede de Dios, sino que es invento humano. Con esto invalida el argumento de la institución religiosa y de sus adictos para imponer la marginación y abre el Reino a los que ellos excluyen.

Jesús se esfuerza por convencer a los marginados de la injusticia de su situación; deben independizarse de la institución religiosa, convenciéndose de que su modo de actuar no corresponde a lo que Dios es. Mientras no se convenzan de esto estarán al arbitrio de la institución y siempre podrá ésta marginarlos de nuevo.

Al convencerse de lo que Jesús les dice, la alegría de los marginados es grande y difunden la noticia de la postura de Jesús. De ahí que éste se vea señalado por la institución judía y considerado como un impuro. No puede entrar abiertamente en los lugares donde hay sinagoga (ciudades/pueblos), pero su postura atrae a multitudes de marginados.

Es el primer choque de Jesús con la institución religiosa judía. Por primera vez se enfrentan dos ideas de Dios: la del Dios de Jesús, que no discrimina entre los israelitas, y la del Dios de la institución, que, por el contrario, les exige severas y costosas condiciones para conceder su favor. Con su capacidad de marginar religiosa y socialmente, la institución religiosa afirma su poder.

2,1-13 Describe Mc el contenido del mensaje de Jesús, escenificándolo en su acción con un paralítico, y, al mismo tiempo, la reacción del Israel de Galilea, hasta entonces dominado por la enseñanza tradicional.

El punto central del mensaje amplía el que se ha deducido de la actividad de Jesús con los marginados (leproso): el reinado de Dios, expresión de su amor, será universal, no estará limitado a Israel ni centrado en él; está destinado a la humanidad entera, con plena igualdad entre los hombres y los pueblos. Y el reinado de Dios consiste en la creación del hombre nuevo en su doble aspecto, liberándolo del pasado que lo paraliza y comunicándole vida y autonomía (bautismo con Espíritu Santo), para que pueda disponer de sí mismo y desarrollar libremente su actividad. Esta labor tiene por agente primordial a Jesús, pero también a los que de él reciban el Espíritu.

La mentalidad judía, imbuida de la doctrina de los letrados, rechaza la posibilidad de que Jesús, un hombre, pueda borrar el pasado pecador; sin embargo, tiene que rendirse a la evidencia al percibir cómo se manifiesta la nueva vida que Jesús comunica. Entonces aceptan el mensaje.

Con referencia a su comunidad, Marcos muestra que el testimonio eficaz para que los judíos acepten la extensión universal del reinado de Dios no se encuentra en la discusión teológica, sino en el espectáculo de la nueva vitalidad, libertad e iniciativa que pueden observar en los miembros de la comunidad cristiana, incluidos los de origen pagano, y en su trabajo por liberar a los hombres y comunicarles vida.

2,14 Hasta ahora Jesús ha invitado a seguirlo a hombres que estaban en el ámbito de Israel. Ahora, llevando a la práctica el mensaje universal

que ha expuesto, invita a un personaje que, aunque de origen judío, es considerado, a causa de su profesión, un descreído sin Ley, un pagano, y está excluido de Israel. Muestra así Jesús el amor de Dios a todos los hombres: todo individuo, de cualquier religión, creencia o catadura moral, que esté dispuesto a cambiar y desee una sociedad justa (1,15: «enmendaos y tened fe en esta buena noticia») es apto para el Reino.

La ruptura del recaudador con su pasado de injusticia está expresada por la oposición «estaba sentado/se levantó»; abandona su estilo de vida para seguir a Jesús.

2,15-17 La creación de los hombres nuevos, que, por su adhesión a Jesús, se liberan de su pasado y reciben la vida del Espíritu, desemboca en la formación de una comunidad que es la primicia de la sociedad nueva o reino de Dios.

La existencia de esta comunidad será fruto de la muerte de Jesús. Es una comunidad en principio universal, integrada por dos grupos: el de los seguidores de Jesús que proceden del judaísmo (los discípulos), y el de los que no proceden del judaísmo, ya sean excluidos de Israel («pecadores», descreídos) o paganos. El centro de la nueva comunidad es Jesús mismo; su espíritu es la unión, amistad y alegría propias de un banquete. El grupo procedente del judaísmo es anterior en el tiempo, pero no superior en dignidad.

El hecho de la comunidad mixta suscita la oposición de los doctores fariseos, que consideran contrario a la Ley mezclarse con gente sin religión. No creen en el amor universal de Dios.

Jesús los rebate: Ellos, los que tienen fuerza y dominio, no sienten necesidad de un liberador; los despreciados y oprimidos por ellos sí la sienten, y la misión de Jesús consiste precisamente en responder a esa necesidad. La protesta de los potentes no se debe solamente a motivos religiosos, sino al deseo de conservar su dominio: no quieren que los oprimidos se emancipen y alcancen la libertad.

2,18-22 Hay quienes se irritan porque Jesús no sigue las pautas de los círculos religiosos judíos, en especial en cuanto toca a la formación de los discípulos. El ayuno penitencial, practicado por los discípulos de Juan y los fariseos, suponía un Dios irritado con los hombres y al que había que aplacar privándose de alimento/vida.

Pero ahora es diferente: La adhesión a Jesús borra los pecados del pasado y obtiene el Espíritu, que asegura el favor de Dios. No hay motivo para el ayuno y la tristeza. La formación del discípulo de Jesús no se hace en el marco de la antigua alianza, sometida a leyes y ritos, sino en el de la alianza de Jesús (el Esposo): en ella el hombre goza de plena libertad, orientada por la adhesión/amistad con Jesús, en el ambiente de alegría que crea su presencia.

Por eso, el hombre nuevo y la nueva comunidad universal no pueden encuadrarse en las estructuras religiosas y en las categorías culturales del judaísmo. En consecuencia, éstas han caducado, y todo intento de encajar o

adaptar lo nuevo a lo antiguo no consigue más que estropear o destruir lo uno y lo otro.

2,23-26 Queda por tratar un punto importante: en la nueva comunidad, ¿cuál es el papel de la Ley dada por Dios a Moisés? Hay que distinguir dos cuestiones: la validez de los preceptos de la Ley, compendiados en el del descanso festivo, y la validez de la interpretación legalista de la escuela farisea.

Para Mc, esta última, que desarrolla la letra de la Ley sin tener en cuenta el bien del hombre y que anula su libertad, es dañina e inaceptable. En cuanto a la Ley misma, ésta, en cuanto código moral, ha tenido validez para una época, pero en el reino de Dios es innecesaria y queda superada.

En un recorrido por Galilea, los discípulos, con el ejemplo y enseñanza de Jesús, manifiestan un tímido grado de libertad y no observan la casuística farisea; esto provoca la protesta de los círculos fariseos, que se apoyan en su interpretación de la Ley para acusarlos y reprochar a Jesús su negligencia.

Jesús rebate su acusación citando un conocido episodio de la vida de David, relatado en el AT. Si David comunicó a sus seguidores la libertad de saltarse lo mandado para satisfacer su hambre, Jesús comunica libertad a los suyos simplemente porque él, el portador del Espíritu de Dios, está por encima de la Ley.

2,27-28 De hecho, Dios creó al hombre a su imagen, es decir, con la posibilidad de ser libre y señor como él. La antigua alianza instituyó el precepto del descanso para que el hombre se emancipara periódicamente de la servidumbre del trabajo y se asemejase a Dios, su modelo. El precepto era así símbolo y promesa de libertad y recordaba al hombre que su situación era transitoria.

El reino de Dios, la comunidad nueva que sustituye a la antigua alianza, se caracteriza por la infusión en el hombre de la vida divina, el Espíritu, que hace al hombre «hijo de Dios» y lo capacita para llegar a ser «el Hombre» pleno pensado por el Creador. En ella, la libertad no se vive ya como símbolo, sino como realidad. Siendo «señor», no está sujeto a la Ley, que pierde su papel.

En la antigua alianza, el hombre era relativamente superior al precepto; en el Reino, es señor del precepto. La Ley queda superada.

3,1-7a El episodio de la sinagoga escenifica la labor liberadora de Jesús con el pueblo de Galilea, privado de libertad por la opresión religiosa que ejercen los fariseos, los observantes que dominan la sinagoga, mediante su minuciosa interpretación de la Ley, erigida en valor absoluto. Al someter la vida a una minuciosa casuística sobre lo lícito e ilícito, que regula cada uno de sus actos, impiden toda libertad e iniciativa. El hombre queda anulado.

Jesús realiza su labor de emancipación del pueblo en medio de la hostilidad de los fariseos. Intenta hacer comprender a éstos que la postura legalista es contraria al designio de Dios, pues la Ley ha de interpretarse en función del bien del hombre, único valor absoluto. Su esfuerzo es vano.

La actividad de Jesús para emancipar al pueblo le acarrea la cerrada

oposición de los fariseos, pero, aun consciente del peligro que corre su vida, Jesús no cesa en su labor. Ante esto, los fariseos previenen también contra él a círculos judíos influyentes en la corte de Herodes, representante del poder político. Unidos con ellos, se proponen eliminar a Jesús.

La institución sinagoga de Galilea, dominada por los fariseos, rompe así definitivamente con Jesús; éste, a su vez, se aleja de ella.

3,7b-12 El colofón de la sección (3,7b-12) presenta el horizonte de la misión: los oprimidos judíos y paganos, sin distinción, al enterarse del modo de actuar de Jesús, ven en él al liberador esperado y acuden a él de todo el país judío y de los territorios circundantes.

La dificultad que se presenta con esta muchedumbre es que no busca escuchar a Jesús ni espera a conocer su mensaje, sino que pretende imponerle un programa de actuación violenta, según conciben ellos la liberación. Jesús se niega a ser avasallado y amenaza con abandonarlos. Ante esto, los exaltados de la muchedumbre, que siguen animados del espíritu de violencia, cambian de táctica y se ponen a disposición de Jesús para que sea su líder, reconociendo su calidad divina. Jesús no rechaza a estos hombres, pero no secunda sus deseos y les prohíbe propagar la idea de su liderazgo. Se acentúa de nuevo la renuncia de Jesús al poder político. Aunque de modo equivocado, estos oprimidos buscan justicia y libertad. Estos son «los peces» que han de pescar los «pescadores de hombres» (1,17).

Termina aquí la exposición del programa de Jesús, que incluye la misión universal con judíos y paganos sin distinción. Ya no hay un pueblo elegido y las naciones, sino una masa humana oprimida, judía o pagana, a la que hay que ofrecer la liberación.

La primera sección (1,16-3,12), cuya síntesis acaba de hacerse, pone las bases de los desarrollos posteriores. El programa expuesto en el segundo ciclo (2,1-17) será compendiado más adelante por Mc en la fórmula «el secreto del Reino» (4,11).

Mc 3,13-19: *Convocación del Israel mesiánico. Los Doce*
(Lc 6,12-16)

Entre la primera sección (1,16-3,12) y la segunda (3,20-6,6) se coloca la perícopa 3,13-19, que hace de bisagra entre las dos. En ella se cierran inclusiones abiertas en la sección anterior, se continúan temas que aparecerán en otras unidades-bisagra, y se abren temas que serán desarrollados e inclusiones que serán cerradas en lo que sigue.

Así, el tema de la proclamación de la buena noticia, abierto en la anterior perícopa-bisagra (1,14s) y continuado en la perícopa central de la primera sección (1,39-45) reaparece ahora como finalidad de la constitución de los Doce (3,14). Se continúan también los temas de la «autoridad» (1,22.27; 2,10) y de la expulsión de demonios (1,34), que será parte integrante de la misión.

De este modo, la perícopa recoge la promesa de la misión (1,17: «os haré pescadores de hombres») y, más en general, el llamamiento de las dos parejas de hermanos (1,16-21a), cuyos nombres reaparecen en 3,16-18, aunque en orden diverso.

Otro tema, el de la entrega (1,14, de Juan Bautista) se continúa con la mención de la entrega de Jesús (3,19); se abre el tema de los Doce (3,14), que será continuado en la próxima unidad-bisagra (6,7-13; 6,30-33).

* * *

¹³Subió al monte, convocó a los que él quería y se acercaron a él. ¹⁴Entonces constituyó a doce, para que estuviesen con él y para enviarlos a predicar, ¹⁵con autoridad para expulsar a los demonios.

¹⁶Así constituyó a los Doce:

A Simón, y le puso de sobrenombre «Pedro»; ¹⁷a Santiago de Zebedeo y a Juan su hermano, y les puso de sobrenombre «Boanerges», es decir, «Truenos»,

¹⁸a Andrés y Felipe, a Bartolomé y Mateo, a Tomás y Santiago de Alfeo, ¹⁹a Judas y Simón el Fanático

¹⁹y a Judas Iscariote, el mismo que lo entregó.

NOTAS FILOLOGICAS

13 *subió*, gr. *anabainei*, pres. hist., «sube». El verbo *anabainein* (9 veces en Mc) tiene por sujeto a Jesús en 1,10; *ek tou hydatos*; 3,13; *eis to oros*; 6,51; *eis to ploion*; con sujeto que incluye a Jesús, en 10,32.33: *anabainontes/anabainomen eis Hierosolyma*. Se ve que la frase de 3,13 no tiene paralelo en el evangelio.

el monte, con artículo. Oros, 11 veces en Mc; sing. determinado en 3,13; 5,11; 6,46; 9,9 (anafórico a 9,2); 11,23; además, con la determinación *tôn Elaiôn*, en 11,1; 13,3; 14,26; sing. indetermin., en 9,22; plural determ., en 13,14; plural indetermin., en 5,5. Relacionado con Jesús, en 3,13 y 6,46, además de las tres menciones del monte de los Olivos (11,1; 13,3; 14,26); véase Mateos, *Los Doce* §§ 148-153; Marcos 13 §§ 102-103; Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 60-62.

convocó, gr. *proskaleitai*, pres. hist., «convoca»; en el NT, *proskaleô* sólo en voz media; *pros-* direccional, «llamar a sí». En Mc tiene por sujeto a Jesús respecto de los discípulos (6,7; 8,1; 10,42; 12,43), de los letrados (3,23) o de la multitud (7,14; 8,34), y a Pilato, respecto del centurión (15,44). Dos veces en presente (3,13; 6,7): la primera precede a la constitución de doce destinados a ser enviados en misión; la segunda precede el envío de los Doce. El acto de «convocar» supone en quien lo ejerce una *exousia* o autoridad para hacer comparecer a los convocados (cf. Ex 3,18 y 5,3: *ho Theos tôn hebraiôn proskekletai hêmas*, «el Dios de los hebreos nos ha convocado»); en Jesús, la autoridad del Espíritu; en Pilato, la del poder civil. Se distingue de *kaleô* (1,20; 2,17), que indica la llamada al seguimiento; véase Mateos, *Los Doce* nota 47.

a los que él quería, gr. *bous ethelen autos. ibelô* + acus. de persona significa «complacerse en alguno/quererlo», cf. Sal 17/18,20: *rhysetai me hoti êthelesen me*; 21/22,9: *sôsâtô auton hoti ibelei auton* (cf. Mt 27,43); 40/41,12: *egnôn hoti tethelêkas me*. Con el mismo significado se encuentra en los libros de Samuel y Reyes la construcción *ibelô en* + dat., calcando la construcción hebrea (1 Re/1 Sm 15,26; 28,32; 3/1 Re 10,9); cf. Mateos, *Los Doce* § 168ss.

y se acercaron a él, gr. *k. apêlithon pros auton*. La construcción *apelithein pros* se encuentra solamente en este pasaje y en 14,10, donde señala la visita de Judas a los sumos sacerdotes con el propósito de entregar a Jesús. La frase puede tener, por tanto, sentido positivo o negativo, según el término del acercamiento. Aquí indica el movimiento efectuado hacia el convocante (*pros-kaleitai, pros auton*), pero denota al mismo tiempo una separación realizada (*apo-elthein*). Supone, por tanto, una opción por Jesús dejando el lugar donde antes se estaba; véase Mateos, *Los Doce* §§ 172-177.

14 *kai* no simplemente copulativo, sino temporal-consecutivo: «y entonces».

constituyó a doce, gr. *epoiêsen dôdeka*. El verbo *poiêô* se usa en los LXX para el nombramiento y designación de individuos (1 Re/1 Sm 12,6; 3/1 Re 12,31; 2 Cr 2,17) y para la constitución/creación del pueblo de Israel (Is 43,1: *Kyrios ho poiêsas se, Iakôb, ho plasas se, Israêl*; cf. 43,7; 51,13; 54,5). Véase Mateos, *Los Doce* §§ 178-183.

El número doce podía designar a Israel como un todo (Ex 24,4; Jos 4,3ss; 3/1 Re 18,31; en sentido escatológico, Is 11,11.16; 17,12s; 35,8-10, etc.; Jr 30,3; Ez 39,27s; Miq 7,12) o a doce individuos destinados a ejercer funciones en relación con las doce tribus (Nm 1,4-17; 2,3-31; 7,2; 10,11-28). Paralelamente, en el pasaje de Mc podría denotar al Israel escatológico, representado a continuación por doce nombres, o bien delimitar un grupo de doce individuos, en correspondencia con el número de las doce tribus de Israel. El sentido es el primero (designación global del Israel escatológico), pues en este evangelio nunca se mencionan las doce tribus (no hay

correspondencia de ellas con los Doce); tampoco los Doce se ponen nunca en relación con Israel, ni siquiera para la misión (6,7-13), ni se les atribuye función alguna dirigente; al contrario, cuando pretenden arrogarse un rango superior, Jesús los corrige con severidad (9,33b-37; 10,35-45). El número doce representa, pues, a todo el Israel mesiánico; véase Mateos, *Los Doce* §§ 107-119.

Algunos codd. añaden la cláusula *bous kai apostolous onomasen*, cf. Lc 6,13. La omiten Aland *Syn.*, Bover, Nestle, Lagrange, Taylor, Pesch, Gnllka.

enviar, gr. *apostellô*, 20 veces en Mc.

predicar/proclamar, gr. *kêryssô*, cf. 1,4.7.14.38.39.45.

15 *con autoridad para expulsar a los demonios*, gr. *kai ekhein exousian ekballin ta daimonia*. La extraña construcción de la frase griega con doble infinitivo: *kêryssein k. ekhein exousian* (Lagrange 64: «tournure gauche») se explica si se considera la segunda oración de infinitivo como coordinada modal; cf. Mateos-Barreto, *Juan* 953. La traducción podría usar el gerundio: «[enviarlos a proclamar] teniendo autoridad» o, simplemente, «con autoridad». Otros casos de coordinada modal en Mc: 4,39; 5,19; 8,31, etc.; cf. Urbán, «La coordinada modal», *FilNT* I (1988) 193-208; Mateos, «Algunas notas II», *FilNT* III (1990) 164-166.

16 *Así constituyó a los Doce*, gr. *kai epoiêsen tous dôdeka*, frase omitida por algunos codd., pero aceptada por Aland *Syn.*, Bover, Nestle, Lagrange, Pesch, Gnllka. *Kai* consecutivo. El artículo *tous* identifica a los Doce como grupo.

puso de sobrenombre, gr. *epethêken onoma*. En esp., la idea de añadidura (*epi-*) se coloca en el complemento: «sobre-nombre»; cf. v. 17. Para el uso del AT, véase Mateos, *Los Doce* § 594s. En los evangelios, «dar nombre/poner por nombre» se dice *kalein to onoma* (cf. Mt 1,21.23.25; Lc 1,31; 2,21). De hecho, cuando Jesús se dirija a Pedro, lo llamará «Simón» (14,37).

Pedro, gr. *petros*, «piedra», nombre común (aram. *kepha*, que no se encuentra en Mc); en la frase, en acusat., aunque puede construirse en nominat.; cf. Ap 9,11: *onoma ekbei Apollyôn*. *petros* significa «piedra» movable, cuyas dimensiones permiten cogerla y aun lanzarla, cf. 2 Mac 1,16: *ballontes petrous synekeraunôsan ton bêgemona*, «tirándole piedras (a pedradas) acribillaron al generalísimo»; 4,41: *synar-pasantes boi men petrous, boi de xylôn pakbê*, «agarrando, unos piedras, otros estas». El sobrenombre alude a la obstinación de Simón, que quedará patente a lo largo del evangelio, hasta culminar en las negaciones; véase Mateos, *Los Doce* §§ 599-628.

La frase *k. epethêken onoma tô Simoni Petron*, lit. «e impuso un sobrenombre a Simón, «Piedra», es correcta; tampoco puede tacharse de brusca su conexión con la anterior: «Así constituyó a los Doce, e impuso...» De esta conexión se deduce que Mc da por descontada la inclusión de Simón en la lista, como si el lector ya supiera que este discípulo había de figurar necesariamente entre los Doce. Para evitar la brusca ruptura sintáctica con v. 17, en la traducción se cambia la construcción: «a Simón, y le puso...»

17 Existe una ruptura sintáctica entre este vers. y el anterior: (lit.) «Así constituyó a los Doce e impuso un sobrenombre a Simón, Piedra, y a Santiago el de Zebedeo y a Juan su hermano, y les impuso [como] nombres Boanerges, etc. (véase Lect.). Para evitar la ruptura, Taylor 261 adopta una oscura variante»: *prôton Simôna*.

de sobrenombre. gr. *onomata*, distributivo, lect. mejor atestiguada que *onoma*, cf. Nestle, Bover.

Boanerges, es decir, «Truenos» (lit. «hijos del trueno», en paral. con «hijos de Zebedeo»), gr. *Boanêrges, ho estin hyioi brontês*. En el AT, «el trueno» es la voz de

Yahvé, el fuerte, que habla con ira y espanta a los no israelitas; cf. Job 37,5: *brontései ho iskhyros en phônê autou*; Sal 28/29,3; 103/104,7; 1 Re/1 Sm 7,10: *k. ebrontésen kyrios en phônê megalê ... epi tous allophylous, k. synekhythésan k. eptaisan enôpion Israêl*, «y tronó el Señor con gran estruendo (lit. «con gran voz») ... sobre los extranjeros, y fueron confundidos y cayeron ante Israel». El sobrenombre alude, pues, al autoritarismo de los dos hermanos (véase Lect.); cf. Mateos, *Los Doce* §§ 629-634.

Dada la traducción que propone Mc, la forma *Boanêrges*, con algunas variantes, transcribe probabl. el arameo *bnai rgeš*, «hijos de la tormenta» (cf. Zorell, s.v.; Bauer; Rüger, «Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangelium», 76s) mejor que *bnai rgez*, «hijos de la ira». Con todo, para que haya transcripción de *bnai* crea dificultad la vocal *o* de «Boanerges»; no es imposible que con esta transcripción arbitraria haya querido Mc sugerir el verbo *boaô*, «clamar», «vociferar», que corresponde a la idea de «trueno» y al autoritarismo simbolizado por éste; así, Buth, «Mark 3:17», propone como original de Mc «Boneregem» («hijos del trueno»), adaptado por un escriba a las raíces griegas *boan*, «gritar», y *erg-*, «obrar»; Rook, «'Boanerges'», propone una lectura diferente basada en el hebr. *r's*. Para la construcción, véase Blass § 162,6; Moulton-Howard II 441; Moulton-Turner III 201s. En los paralexemas semitizantes formados con *hytos* puede usarse también *tekonon* (Lc 7,35; Gál 4,28; Ef 2,3, etcétera.).

es dectr, gr. *ho estin*, modismo (cf. Mt 27,46: *tout' estin*, «esto es») que no respeta la concordancia en género o número con el antecedente o consecuente. Se encuentra entre nombres (12,42; 15,16.22), entre verbos (7,34) o entre frases enteras (5,41; 15,34); Robertson 411.

18 *Simón el Fanático*, gr. *ton kananaion*, que no ha de confundirse con *kbanaios*, «cananeo» (cf. Mt 15,22; Strack-B. I 537); transcribe el equivalente aram. (*qan'ana*) del gr. *zêlôtês*, usado por Lc 6,15, y significa «el ferviente/el fanático» (Rüger, art. cit. 79).

19 *Isariote*, gr. *Iskariôth*, forma hebraizante, no grecizante (*Iskariotês*, cf. *kananaios*), «el hombre de Qeriot», es decir, «de la Aldea»; cf. Strack-B. I 537s. Se ha propuesto la relación de «Isariote» con «sicario» (así todavía Gnllka I 141), pero la propuesta ha tenido poca aceptación; cf. Taylor 264s.

CONTENIDO Y DIVISION

El episodio comienza con un cambio topográfico: Jesús sube al monte. Desaparecen las multitudes; los personajes son ahora Jesús y sus discípulos. El tema es también claramente distinto del de la perícopa precedente.

La perícopa está dividida en dos partes (vv. 13-15.16-19) por la repetición de la frase «constituyó a [los] Doce» (vv. 14s.16)¹. En la primera parte, los vv. 13 y 14b-15 se construyen simétricamente alrededor de la frase central (v. 14a: «Entonces constituyó a doce»)², que aparece como punto culminante y será, por tanto, el elemento principal para la interpretación.

¹ Cf. Pesch I 331.

² El v. 13 contiene dos miembros correlativos: 1) la convocación («convocó»), acompañada de la localización («subió al monte») y del motivo («a los que él quería»), y 2) la respuesta («se acercaron»). El v. 13 es así inseparable de los vv. 14-15, por constituir el presupuesto para

La segunda parte (vv. 16-19) desarrolla su frase inicial: «Así constituyó a los Doce». El artículo («los») remite a 14a. La segunda parte es, pues, una explicitación de la primera en cuanto a la constitución del grupo: los doce nombres compendian el Israel convocado.

En la lista de los Doce (vv. 16b-19) pueden distinguirse fácilmente tres subgrupos bien caracterizados: empieza con los tres discípulos a los que Jesús pone un sobrenombre (vv. 16-17), que, por este hecho, se distinguen del resto del grupo; termina con la mención de Judas Iscariote, caracterizado como «el mismo que lo entregó» (v. 19); en el centro queda un subgrupo encabezado por Andrés y se cierra con Simón el Fanático. La separación de Judas del resto de la lista está confirmada por la inclusión formada por los nombres de Simón Pedro, el primero, y Simón el Fanático, el penúltimo. Se establecen así los tres subgrupos: a la cabeza del primero y de la lista entera está Simón Pedro; a la cabeza del segundo, Andrés; el tercero consta únicamente de Judas el traidor.

La perícopa puede dividirse, pues, así:

3,13-15: Constitución del Israel mesiánico.

3,16-19: Constituyentes de los Doce.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «sube al monte» (v. 13), en paralelo con Moisés al Siná (Ex 19,20; 24,9).
2. «sube», pres. hist.
3. «el monte», determinado, pero sin nombre o localización geográfica.
4. «convoca», pres. hist. (nota fil.).
5. Paralelo con Jl 3,5 LXX.
6. «Doce» (vv. 14.16), número del Israel originario, que no se verifica en el Israel histórico después del exilio.
7. Sobrenombres: «Piedra» y «Truenos».
8. Paralelo entre «hijos del trueno» e «hijos de Zebedeo».
9. Separación de los nombres de Andrés y Simón (cf. 1,16.29).
10. En la lista no está incluido Leví, llamado por Jesús (1,14).
11. «Iscariote» en forma hebrea (*Iskariotb*), no griega (*Iskariotês*)

la acción de Jesús (14a). Los vv. 14b-15, que dependen sintácticamente de 14a, se dividen a su vez en dos miembros, separados por la doble expresión de la finalidad («para ... para»).

- v. 13 subió al monte
- a) convocó a los que él quería
- b) y se acercaron a él
- v. 14 c) entonces constituyó a doce
- d) para que estuviesen con él
- e) y para enviarlos a proclamar
- v. 15 con autoridad.

Véase Mateos, *Los Doce* §§ 136-141.

Constitución del Israel mesiánico

13 Subió al monte, convocó a los que él quería y se acercaron a él.

Ante el rechazo del Israel oficial, que se ha propuesto eliminarlo (3,6), Jesús formaliza su ruptura con la institución judía consumando un cisma, es decir, convocando a Israel desde fuera de ella. Con esto, aunque rompe con la institución no abandona al pueblo: hace un llamamiento para que los israelitas que deseen el reino de Dios se unan a él abandonando las instituciones opresoras, que no aceptan la exigencia universalista de la era mesiánica ni permiten la emancipación del hombre. El reino de Dios se realizará fuera del antiguo Israel.

Tanto en la cultura religiosa judía como en las paganas circundantes la divinidad o divinidades tenían su morada o su lugar de actuación en un monte. En la Grecia clásica, el monte Olimpo era la morada de los dioses; entre los judíos, el monte Sión era el lugar del templo, habitación de Dios; la revelación a Moisés (Ex 19,3, etc.) y a éste con los ancianos (Ex 24,9-11) tuvieron lugar en el monte Sinaí³. «El monte» tiene, pues, un significado teológico: en los evangelios es el lugar simbólico de la presencia divina en relación con la historia humana⁴.

En Mc 3,13, la subida de Jesús «al monte» (única vez en este evangelio) (nota fil.) significa, por consiguiente, que Jesús se coloca en la esfera divina; la convocación se hace, pues, con la autoridad de Dios mismo, presente en Jesús. En el Sinaí, Moisés subió al monte y Dios le habló desde el monte. El hecho de subir al monte pone a

³ Foerster, *TWNTV* 475-486, cita, además, entre otros ejemplos, la invocación de la bendición y maldición divinas sobre los israelitas desde los montes Ebal y Garizim (Dt 11,29; 27,12s; Jos 8,33). Isaac había de ser sacrificado en lo alto de un monte (Gn 22,2). Moisés, pidiendo la victoria sobre Amalec, ora en la cumbre de una colina (Ex 17,9s). Elías ora en la cima del Carmelo (1/3 Re 18,42).

⁴ Se distingue así «el monte» de «el cielo», lugar simbólico de la habitación divina, que «se rasga» para ponerse en comunicación con el mundo humano (1,10). «El monte» no es necesariamente el lugar donde se comunican misterios divinos, como lo prueban los textos de 3,13 y 6,46, pero sí ocasionalmente; de hecho, los discípulos reciben una revelación en un monte (9,2-8). También los cultos idolátricos se practicaban en montes o alturas, como consta por las denuncias de los profetas (p. ej., Is 65,7; Jr 3,6,23; Os 4,13). En Mc 5,11, la expresión *pros 16 orei* puede aludir a un culto pagano, y, en 11,23, «el monte ese», al templo de Jerusalén. Existe así una oposición entre «el monte» pagano (5,11), el judío (11,23) y «el monte» de Jesús (3,13; 6,46; cf. 9,2), verdadero lugar de la presencia divina; véase Mateos, *Los Doce* §§ 148-163; Marcos 13 §§ 102; Mateos-Camacho, *Evangelios, figuras y símbolos* 60-62.

Jesús en paralelo con Moisés; su actuación en el monte, en paralelo con Dios. La escena afirma la divinidad de Jesús, el Hombre-Dios⁵.

Este monte se distingue del monte Sión, sobre el que estaba construido el templo de Jerusalén, baluarte del particularismo judío⁶. Jesús está en Galilea, pero «el monte» al que sube no tiene en el texto localización geográfica, es decir, no se le vincula al territorio judío. Este monte no pertenece solamente a Israel, sino a la humanidad entera. El nuevo lugar de la presencia divina sustituye al antiguo; el contacto de Dios con la historia humana no se realiza ya desde el monte del templo, sino desde el lugar donde está Jesús.

El acto de «convocar» supone una autoridad en el que lo ejerce (nota fil.): en Jesús es la autoridad divina indicada por la localización en «el monte», la misma autoridad del Espíritu que antes se ha manifestado en su enseñanza (1,22.27), en la creación del hombre nuevo escenificada en el episodio del paralítico (2,10 Lect.) y en su superioridad sobre la Ley (2,28).

Jesús convoca «a los que él quería» (nota fil.). Con estas palabras se expresa un amor de Jesús que viene desde siempre y cuyo destinatario es el pueblo de la antigua alianza. El motivo de la convocación es, por tanto, el amor de Jesús por ese pueblo, amor que se hace efectivo en los israelitas que lo han seguido (los discípulos). Los invita a reunirse con él en la esfera divina (el monte), pues es en ella donde se constituye el Israel definitivo.

Este amor de Jesús a sus seguidores israelitas había sido expresado en la figura del Novio/Esposo (2,19s), que, bajo la imagen nupcial, denotaba el vínculo de amor y fidelidad entre Jesús y el Israel que le da su adhesión. Al ser la figura del Esposo una transferencia a Jesús del papel de Dios en la antigua alianza, se implica que este amor continúa el de la primera elección.

En el original, el verbo se encuentra en presente histórico: «convoca», indicando el permanente amor y la permanente invitación de Jesús a los que pertenecían al antiguo Israel. El Israel definitivo, representado por el grupo de los Doce, no está cerrado, espera la sucesiva incorporación de los que vayan reconociendo a Jesús, el fundador y centro de la nueva alianza.

La frase siguiente, «y se acercaron a él», señala la respuesta de

⁵ Cf. Stock, *Boten* 8-11.

⁶ Mc no menciona el monte del templo. Sin embargo, dado el lugar donde se desarrolla la escena de la higuera (11,12.15.20), la expresión «a ese monte» (11,23: *τὸν τὸν ὄρει*) puede referirse sin dificultad al monte del templo. El griego carece de la distinción del español entre los demostrativos «este» y «ese»; *houtos* puede corresponder a uno o a otro.

«los que él quería», que es una opción por Jesús, pero incluyendo un elemento de separación o ruptura (nota fil.)⁷. Al acercarse a él, que está en «el monte», también los convocados entran en la esfera divina. Al contrario que en la antigua alianza, donde sólo Moisés tuvo acceso a Dios (cf. Ex 19,21-25), en la nueva lo tiene todo el nuevo Israel.

Esta opción por Jesús no es igual a la realizada por las dos parejas de hermanos al ser llamados por él (1,16-21a), pues ha intervenido un hecho nuevo, la ruptura de Jesús con la institución judía. Optar ahora por Jesús incluye asociarse a su ruptura. Es condición para formar parte del Israel definitivo.

Dar este paso supone para los discípulos aceptar un riesgo: el nuevo Israel va a ser signo de la ruptura radical con las instituciones, que planean ya la muerte de Jesús (3,6). La misma amenaza va a cernirse sobre ellos que sobre el maestro.

En resumen: Ante la oposición a muerte de la sinagoga, Jesús decide romper públicamente con la institución judía; convoca a todos los israelitas que han hecho su opción por él haciéndose discípulos suyos, para formar con ellos el Israel mesiánico y definitivo⁸. Esta decisión de Jesús significa un cisma respecto al Israel oficial. Su convocación implica que, para formar parte del nuevo Israel, los discípulos han de romper, como él lo ha hecho, con el Israel institucional del pasado. Su amor le impide abandonar al antiguo pueblo elegido: la constitución del nuevo Israel es su intento de salvarlo.

14-15 *Entonces constituyó a doce, para que estuviesen con él y para enviarlos a predicar, con autoridad para expulsar a los demonios.*

La convocación ha sido colectiva, «a los que él quería», es decir, al conjunto de los israelitas que han respondido individualmente a su llamada. Con ellos, frente al Israel oficial, constituye el nuevo Israel («doce») (nota fil.), heredero de las promesas. La constitución del primer pueblo se basaba en la elección de los patriarcas; en continuidad con la historia, Jesús no hace ahora una nueva elección, sino

⁷ Lagrange 63: «*apêlithon* marca al mismo tiempo la separación de su existencia anterior»; cf. Ginilka I 139. Pesch I 204 equipara *apêlithon pros auton* (3,13) y *apêlithon opisô autou*, sin considerar que la primera fórmula supone un referente estático y la segunda uno dinámico.

⁸ No hay que confundir la convocación con la llamada (1,17.20), aunque hay autores que no los distinguen, como Rigaux, *Témoignage* 165; Schmahl, *Die Zwölf* 53; Pesch I 333. El verbo *proskalethêkai* no significa simplemente «llamar», es decir, no es sinónimo de *kalein*. Por su *verbum directionis* (*pros*-) y la forma media en que se usa, significa «llamar a la propia presencia/αὐτοπροσώπου». Stork, *Noten* 11-13, traduce con precisión «herbeirufen».

que, al constituir el Israel definitivo, confirma y renueva la elección antigua⁹.

El número doce es el símbolo de Israel en su integridad (las doce tribus, nota fil.)¹⁰, pero la ausencia de artículo en este pasaje («doce», no «los doce») muestra que Jesús no restituye «las doce» antiguas tribus ni pone a sus discípulos en paralelo con «los doce» patriarcas. Este nuevo «doce» designa al conjunto del Israel mesiánico, que no corresponde ya a la antigua alianza, sino a la alianza de Jesús (2,19s: «el Esposo»; cf. 14,26: «ésta es la sangre de la alianza mía»), en la que no se entra por mera pertenencia étnica, sino por la adhesión a él. Engloba a todos aquellos que, habiendo vivido dentro de la antigua alianza, han reconocido la llamada de Jesús y respondido a ella¹¹.

Al formarse el Israel definitivo deja de existir el antiguo, y todo judío que no entre a formar parte del nuevo deja de pertenecer al pueblo de la promesa¹². Por eso, Israel como pueblo no tiene en Mc ningún papel característico y, aparte del simbolismo del número, a los Doce no se asigna ninguna función particular en relación con el Israel histórico¹³.

Esta iniciativa de Jesús es un tremendo desafío a la institución judía. Rechazado por los dirigentes, y fracasado así su intento de atraer a todo Israel, Jesús, con su convocatoria y con la constitución de «doce», declara caducado el Israel antiguo y su papel histórico. Desecha definitivamente el odre viejo de las antiguas instituciones (2,22). Dios está con él, no con la institución judía.

La constitución del nuevo Israel tiene una doble finalidad: «estar con Jesús» y «ser enviados a proclamar». La expresión «estar con

⁹ Para el significado de *poieó* como «constituir», véase not. fil. y Mateos, *Los Doce* §§ 178-183.

¹⁰ El número doce (las doce tribus) se aplica al Israel primordial, en particular al que estuvo presente en el Sinaí para formar la comunidad de la alianza (Ex 24,4; cf. Dt 1,23; Jos 3,12; 4,2, etc.); Radermakers 144. El número se hace símbolo de la situación ideal de Israel, aun cuando las circunstancias políticas no correspondiesen a ella (1 Cr 2). En la época del destierro vuelve la idea del Israel primordial y se habla de la reunión de las doce tribus para reconstituirlo; cf. Volz, *Die Eschatologie* 347. El número doce pasa a ser un motivo escatológico (Is 11,11.16; 27,12s, etc.; Jr 30,3; 31,10; Ez 39,27s; Miq 7,12); véase Von Rad, *TWNT* III 358, Gnlika I 139.

¹¹ En el texto original, «constituyó» está en pasado, mientras los verbos anteriores están en presente: «sube al monte», «convoca a los que él quería». Esta diferencia de tiempos puede ser significativa: aunque la convocación de los israelitas tuvo un principio histórico, simbolizado por la constitución de doce, la invitación de Jesús sigue abierta para cada israelita a lo largo de la historia; todos siguen estando invitados a formar parte del Israel mesiánico.

¹² Así queda indicado en 4,10 por la denominación «los de fuera» aplicada a la multitud judía. En el judaísmo se llamaba «los de fuera» a los paganos y a los judíos no creyentes, es decir, a los excluidos de Israel, cf. Lohmeyer 83, Pesch I 239, Strack-B. II 7; III 342. Al utilizar Jesús esta expresión para designar a los que no pertenecen a su círculo muestra que el pueblo judío ha dejado de ser el pueblo elegido.

¹³ Véase Mateos, *Los Doce* § 116.

alguien» ha aparecido ya dos veces en el evangelio: la primera vez designaba a los que seguían a Simón en busca de Jesús (1,36), es decir, a los que se identificaban con el propósito de Simón y se asociaban a su actividad; la segunda vez, a los que seguían a David en circunstancias difíciles (2,25), es decir, a los incondicionales de David. Lo que Jesús pretende al convocar a estos israelitas es que sean incondicionales suyos: el nuevo Israel ha de estar estrechamente unido a Jesús, el Hijo de Dios, para llevar a cabo su misión.

La expresión «estar con» se encuentra en Is 43,5, en boca de Dios que se dirige al pueblo: «No temas, que estoy contigo». Esta cercanía de Dios al pueblo se traduce en obras de salvación (Is 43,2-4) y se debe al amor de Dios por él (Is 43,4: «porque has sido de gran precio a mis ojos, has recibido gloria y yo te he amado»). El «estar» de Dios con Israel se continúa en el «estar» del Esposo/Jesús con sus discípulos (2,19), significando la fidelidad de su amor hacia ellos, manifestada en la convocación («a los que él quería»). Ahora quiere que sus discípulos respondan; ellos han dado el primer paso, se han acercado a él, pero la plena correspondencia a su amor es un objetivo que han de alcanzar («para que estuviesen con él»), identificándose con su persona y mensaje. Su adhesión tiene que profundizarse.

La respuesta inicial indicada por «se acercaron a él» (v. 13c) no es, pues, plena ni necesariamente definitiva. «Estar con Jesús» no es aún un objetivo alcanzado, y el primer paso no garantiza la continuidad¹⁴.

«Enviarlos a proclamar» es el objetivo principal de la constitución del nuevo Israel. «Estar con Jesús», ser incondicional suyo, es requisito indispensable para ello. El ámbito universal de la misión ha quedado señalado a partir del episodio del paralítico (2,1-13). Más tarde, la inmensa muchedumbre judía y pagana (3,7b-8) representaba «los peces» que «los pescadores» han de pescar. La proclamación ha de extenderse a todos los pueblos.

Es aquí donde Jesús señala al Israel mesiánico su tarea en el mundo. En el AT tenía Israel una misión confiada por Dios: estaba llamado a producir un fruto, el amor al prójimo¹⁵; esto habría hecho de Israel una sociedad justa, haciendo resplandecer el verdadero Dios

¹⁴ De hecho, entre los que aquí se acercan se encuentra Judas, el que lo entregó (v. 19). La construcción *apelthein pros* se encuentra solamente en 3,13 y 14,10. Judas, que en 3,13 «se acerca» a Jesús, es decir, opta por él separándose de la institución judía, lo traicionará más tarde al «acercarse» a los sumos sacerdotes (14,10), es decir, al optar por la institución judía separándose de Jesús.

¹⁵ Tal es la conclusión a que se llega comparando la parábola de la viña en Mc 12,1-9 con la 5,1-7 LXX. En el texto del profeta el fruto esperado es la justicia y el derecho; cf. v. 2: «esperó

ante los paganos¹⁶. Pero el plan de Dios había fracasado¹⁷: como se ha hecho patente con el llamamiento de Juan Bautista, la sociedad judía era profundamente injusta.

Con Jesús cambia la misión de Israel. Si antes había sido centrípeta, como punto de atracción para los demás pueblos (cf. Is 2,1-5), ahora ha de ser centrífuga, poniéndose al servicio de la humanidad: ha de proclamar a todos los hombres la buena noticia del reinado de Dios, es decir, la vida para el hombre y la creación de la sociedad nueva, ya sin mediación del templo o de las antiguas instituciones (cf. 2,22)¹⁸.

Jesús no pone fronteras a la misión de los Doce; queda abierto el horizonte de los pueblos paganos. Tampoco asigna a los Doce función alguna dentro de la comunidad; el ámbito de su actividad se encuentra fuera de ella. Esto concuerda con el significado del grupo de doce, que representa a todos los seguidores de Jesús que proceden del judaísmo; si engloba al grupo entero, la actividad ha de desplegarse al exterior.

Los dos objetivos son complementarios: Jesús espera del Israel mesiánico una adhesión y fidelidad a él y a su programa (v. 14: «estar con él») que responda a su amor por ellos (v. 13: «a los que él quería»); desde esta adhesión incondicional, que pone fin a su exclusivismo, podrá Israel ejercitar la misión que Jesús le confía en beneficio de la humanidad entera¹⁹.

La proclamación irá acompañada de una actividad liberadora, expresada como «expulsar los demonios». Como ya se ha visto (1, 32.34), éstos representan ideologías de odio y violencia incompatibles con el mensaje de Jesús y que impiden aceptarlo. La «autoridad» para expulsarlos procede del Espíritu (1,22 Lect.); es decir, Jesús se propone comunicar Espíritu a los Doce para que ejerzan la misión, como se insinuaba en la llamada de Simón y Andrés (1,17 Lect.) y en la

que diera uvas»; v. 7: «esperó de ellos derecho ... esperó justicia». Cf. Alonso-Sicre, *Profetas* I 133: «En términos teológicos: Dios busca, con sus trabajos de amor, que el israelita respere y ame al prójimo».

¹⁶ De ahí que la misión del templo fuese ser punto de encuentro de la humanidad con el Dios verdadero (11,17: «será casa de oración para todas las naciones»); esta misión ha sido frustrada por los que lo han convertido en «cueva de bandidos» (11,17).

¹⁷ Cf. 11,13, en el episodio de la higuera: «el tiempo no había sido de higos».

¹⁸ La misión de anunciar la buena noticia no es, sin embargo, exclusiva del Israel mesiánico; éste, como pueblo, ha de renunciar a todo particularismo y ponerse al servicio de la humanidad juntamente con los demás que se adhieren a Jesús. De ahí que cuando éste habla de la futura misión universal no identifique con los Doce o con los discípulos a los que habrán de realizarla (13,10; 14,9). Cf. Schmahl, *Die Zwölf* 58.

¹⁹ Cf. Schmahl, *ibid.* 57: La actividad de los Doce se funda y se hace posible por su vinculación a Jesús; sólo el «estar con él» los capacita para la tarea expresada en la segunda frase. Véase el acertado título del libro de Stock: *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein*, «Mensajeros desde el estar-con-él».

convocación desde «el monte» o esfera divina, en la que entran los que se acercan a Jesús. El Espíritu aparece como una fuerza que capacita para trabajar eficazmente en la misión. Pero la eficacia del Espíritu, y con ella la de la misión, dependen del «estar con él», de la adhesión a Jesús y a su mensaje ²⁰.

Los dos objetivos de la convocación de los Doce dejan claro el futuro que Jesús diseña para el nuevo Israel. Este no ha de ser ya una sociedad cerrada ni ha de imponerse a los demás pueblos; será, por el contrario, su servidor, e irá eliminando la violencia fanática que enfrenta a los hombres dondequiera se encuentre. Será misión suya atraer hombres de todas las naciones al modo de vida propio del reino de Dios. Los ideales de grandeza y hegemonía que se alimentaban de ciertos pasajes del AT y habían sido fomentados por el nacionalismo exclusivista quedan descartados definitivamente.

Sin embargo, los Doce aún «no están con Jesús». Habrá que ver si entienden el alcance de la ruptura que exige la formación del nuevo Israel.

Terminada la lectura de 3,13-15 puede verse que existe un paralelo con Joel 3,5 LXX. La comparación de los dos pasajes ilumina el texto de Mc.

Dice así el texto profético: «Porque en el monte Sión y en Jerusalén habrá supervivientes —como lo dijo el Señor— y mensajeros de buenas noticias, los que el Señor haya convocado».

A «el monte Sión» de Joel corresponde en Mc «el monte» al que sube Jesús; a «mensajeros de buenas noticias» corresponde «predicar/proclamar [la buena noticia]»; a «los que el Señor haya convocado», «convocó a los que él quería», según la transferencia que hace Mc de funciones divinas a Jesús ²¹. Además, Jl 3,5 se halla en el contexto del futuro don del Espíritu a todo hombre (Jl 3,1.2); en Mc 3,15, la «autoridad» que van a recibir los convocados deriva de la recepción del Espíritu.

²⁰ El don de la «autoridad» puede perderse, como sucede a los discípulos en el caso del niño epiléptico (9,18b.28s). Los Doce expulsarán demonios (6,13), pero, a raíz de la declaración mesiánica (8,29) y de la explicación que da Jesús de su mesianismo (8,31), se produce una crisis. Pedro, el protagonista (8,29), por su falsa ideología mesiánica (8,33; «la idea de los hombres») se convierte en «Satanás/adversario» (*ibid.*) y, según el dicho de Jesús, es imposible que Satanás expulse a Satanás (3,23).

²¹ Así, el camino de Jesús (1,2: «tu camino») es el antiguo camino de Yahvé (1,3: «el camino del Señor»); «el Hombre» tiene en la tierra la autoridad divina para perdonar pecados y dar vida (2,10) y es señor del precepto (2,28); Jesús se denomina «el Esposo» (2,19.20), papel divino en el AT; camina sobre el mar (6,48.49), privilegio atribuido a Yahvé (Job 9,8); el Mesías es «Señor» de David, en correspondencia con «el Señor (Yahvé)» (12,36); a «los elegidos del Señor (Yahvé)» (13,20) siguen «los elegidos del Hombre» (13,27); al «Señor de la viña (Yahvé)» (12,9), «el Señor de la casa (Jesús)» (13,35).

La perícopa de Mc interpreta, pues, la profecía de Joel, en la que Dios prometía que en el ámbito de la institución judía (el monte Sión, lugar del templo, y Jerusalén) quedarían hombres que serían convocados por él para ser portadores de buenas noticias. Jesús convoca ahora a esos israelitas para que sean portadores del mensaje del Reino.

Constituyentes de los Doce

16-17 *Así constituyó a los Doce: A Simón, y le puso de sobrenombre «Pedro»; a Santiago de Zebedeo y a Juan su hermano, y les puso de sobrenombre «Boanerges», es decir, «Truenos»...*

La segunda parte de la perícopa explicita la primera en cuanto a la composición del grupo. La lista de los Doce comienza por los primeros llamados (1,16-21a): Jesús forma el Israel mesiánico con los israelitas que lo habían seguido.

Leví, que siguió a Jesús como los primeros llamados (2,14), no está incluido en la lista, porque, cuando fue llamado por Jesús (2,14), estaba excluido de Israel por su condición de «recaudador/descreído». Su llamada fue el paradigma de la de los pertenecientes al otro grupo de seguidores, los que estaban fuera del Israel institucional (2,15). Los Doce, por tanto, no representan en Mc a todos los seguidores de Jesús, sino solamente a aquellos que proceden del ámbito de la antigua alianza (discípulos).

Mc no presenta la lista de los Doce como una novedad absoluta: en el texto original, la conexión de las frases «constituyó a los Doce: a Simón le puso, etc.» (nota fil.), da por descontada la inclusión de Simón en la lista²². Con esto Mc hace consciente al lector de que «los Doce» incluyen a todos los discípulos (seguidores procedentes del judaísmo) llamados hasta el momento²³.

De ellos, los cuatro primeros de la lista han sido explícitamente llamados (1,16-21a), y su llamada fue el paradigma de la de todos los israelitas. Hay otros, por tanto, que también han sido llamados, aunque no se haya explicitado. La lista de los Doce los representa a todos,

²² La construcción de la primera frase («a Simón, etc.») no podía continuarse a lo largo de toda la lista; por eso con Santiago comienza la construcción que habría parecido normal desde el principio. Para indicar que los Doce incluyen a todos los discípulos bastaba con redactar de ese modo el v. 16, aun a costa de la brusquedad sintáctica que resulta (nota fil.); véase Mateos, *Los Doce* § 593.

²³ La inclusión en el Israel mesiánico de todos los israelitas que respondieran a la llamada de Jesús estaba insinuada en 1,16.19 por la insistencia en el vínculo de hermandad entre los llamados, con alusión a Ez 47,13s (1,17 Lect.).

cualquiera que fuese su número real; de ahí que la mayor parte de los nombres designen a desconocidos.

La lista comienza por tres discípulos que reciben un sobrenombre y que forman así grupo aparte. Termina con Judas Iscariote, que, por ser el traidor, queda separado del resto. En medio se intercalan ocho nombres, empezando por el de Andrés.

Se distinguen así fácilmente tres subgrupos: el primero, formado por Simón, Santiago y Juan; el segundo, por ocho nombres, a partir del de Andrés; el tercero, por Judas Iscariote, el traidor.

Jesús no cambia el nombre de Simón, sino que le pone un sobrenombre o apodo, «Pedro/Piedra», lo mismo que hace con los Zebedeos («le puso de sobrenombre Pedro», «y les puso de sobrenombre Boanerges») ²⁴. De hecho, cuando Jesús se dirige a aquél por su nombre, no lo llama «Pedro», sino «Simón» (14,37: «Simón, ¿duermes?») ²⁵. Si Jesús hubiese pretendido efectuar un cambio de nombre, habría sido el primero en utilizar «Pedro» en vez de «Simón». El evangelista, en cambio, a partir de este pasaje emplea exclusivamente el sobrenombre «Pedro», que en las comunidades cristianas hará prácticamente de nombre ²⁶.

«Truenos» es un apodo descriptivo, y, por el paralelo, el apodo de Simón, «Piedra» (Pedro), ha de tener el mismo valor. El término griego «petros» no es nombre propio, sino común; significa «piedra» movable, cuyas dimensiones permiten cogerla y lanzarla (nota fil.). El sentido del sobrenombre puede deducirse de lo ocurrido anteriormente con Simón; a pesar del esfuerzo de Jesús por liberarlo de su ideología reformista violenta (1,30 Lect.), Simón no ha cambiado de

²⁴ Para las fórmulas con que en el AT se indica el cambio de nombre, véase Mateos, *Los Doce* § 594s. Schweizer 44, dice así: «La concesión de nuevos nombres por Jesús muestra su soberanía para crear algo nuevo». Pero hay que preguntarse si los sobrenombres crean algo nuevo o ponen de relieve rasgos ya existentes en los individuos a quienes se imponen; cf. Mateos, *Los Doce* §§ 596s.

²⁵ Un caso particular se encuentra en Mc 16,7. El mensaje que «el jovencito» del sepulcro transmite a las mujeres tiene como destinatarios «a sus discípulos y, en particular, a Pedro». El mensaje, que menciona la ida a Galilea, se refiere directamente a la escena de 14,27-31, donde Pedro había llegado al colmo de su obstinación, desmintiendo a Jesús y arrastrando consigo a los demás discípulos (14,31). El uso del sobrenombre en 16,7 alude precisamente a la obstinación mostrada entonces. El relieve que se da a Pedro como destinatario del mensaje corresponde al que él mismo se dio en aquella escena, donde primero exaltó su propia fidelidad frente a la infidelidad de los demás discípulos (14,29) y, a continuación, desmintiendo a Jesús, se declaró dispuesto a morir con él (14,31).

²⁶ Roth, «Simon-Peter» 92ss, cita muchos casos en que a individuos llamados «Simón/Simeón» se les designaba por el patronímico. «Simón» fue el nombre de varios grandes revolucionarios a partir de Simón Macabeo, por lo que adquirió una connotación «patriótica». Según Roth, el testamento de Jacob en Gn 49,5-7 pudo haber inhibido el uso del nombre, pues parece cierto que en el siglo I y algo después era evitado deliberadamente por los judíos. En contra, Fitzmyer, «The Name Simon»; cf. Mateos, *Los Doce*, nota 376.

actitud: se propuso que Jesús aceptase el liderazgo que deseaba la gente de Cafarnaún y arrastró tras de sí a sus compañeros de llamamiento (1,36), haciéndose cabecilla de un proyecto contrario al de Jesús. El sobrenombre alude, pues, a la dureza de la piedra, significando la obstinación de Simón²⁷.

La repetición del nombre de Santiago destaca su figura respecto a la de su hermano. El sobrenombre que Jesús aplica a Santiago y Juan, «Truenos» (lit. «hijos del trueno»), está en relación con lo descrito en su llamada (1,20). Aparecían allí como miembros de un círculo judío jerarquizado, con diferentes clases sociales, donde descollaba una figura de autoridad, el padre Zebedeo. «Hijos del trueno» está en paralelo con «hijos de Zebedeo», implicando en ambos casos los que se comportan como «su padre»/como «el trueno».

En el AT, «el trueno» es la voz de Yahvé, el fuerte, que habla con ira y espanta a los no israelitas (nota fil.). «El trueno» puede explicarse así como la voz autoritaria del que posee poder. El paralelo se establece entre la figura del padre (Zebedeo) y la voz autoritaria. Los hijos son los herederos y continuadores de esta manera de comportarse²⁸.

Los sobrenombres o apodos avisan al lector para que preste atención al modo de actuar de estos tres discípulos, cuyos antecedentes no les ayudan a comprender el mensaje universalista ni la misión del nuevo Israel. Son una clave de lectura para los episodios posteriores.

18 a Andrés y Felipe, a Bartolomé y Mateo, a Tomás y Santiago de Alfeo, a Tadeo y Simón el Fanático

Después de los tres primeros de la lista, caracterizados por los sobrenombres, cataloga Mc el segundo subgrupo de los Doce. Andrés deja de estar asociado a Simón (1,16.29), no recibe sobrenombre y ya no se menciona que sean hermanos. Ha pasado a segundo término. Sin embargo, en los episodios anteriores ha quedado caracterizado como supeditado a su hermano Simón²⁹; el hecho de que ahora

²⁷ La obstinación de Pedro en sostener un ideal mesiánico contrario al de Jesús se prolonga a lo largo del evangelio (cf. 8,32s), donde se opone al destino del Hombre enunciado por Jesús y es llamado Satanás; 9,5, donde intenta encajar el mesianismo de Jesús en los moldes del AT; 10,28, donde está en desacuerdo con las condiciones de Jesús sobre la riqueza; 14,27-31, donde desmiente la predicción de Jesús que anuncia su muerte. La obstinación culmina en las negaciones (14,66-72); cf. Mateos, *Los Doce* §§ 599-628.

²⁸ En 9,38 aparecerá el carácter autoritario de Juan, que actúa como portavoz del grupo; en 10,35s, la ambición de poder de los dos hermanos, que aspiran a los mejores puestos, representando también las ambiciones del grupo (cf. 9,34).

²⁹ Esta dependencia o supeditación de Andrés a Simón/Pedro aparece desde la presentación inicial de los dos hermanos, al repetirse el nombre de Simón (1,16: «vio a Simón y a Andrés,

encabece el grupo de los ocho puede indicar que este grupo gira en la misma órbita.

El segundo subgrupo, que comienza con Andrés, termina con Simón el Fanático. De los ocho nombres, ninguno vuelve a aparecer en el relato evangélico a excepción de Andrés (13,3) y éste simplemente asociado a una pregunta de Pedro. Excepto Andrés, todos son desconocidos; ninguno de ellos, ni siquiera Andrés, pronuncia palabra ni tiene intervención alguna en el evangelio. Es el grupo de los que han respondido a la llamada de Jesús y van silenciosamente a su lado; sus reacciones son colectivas o secundan la postura de los más destacados. Actúan como un todo.

El hecho de que Mc inserte en el grupo de los Doce esta mayoría sin relieve alguno no puede ser casual. Indica que, más que los individuos, reducidos a unos nombres, lo importante es la convocatoria de Israel, representado por individuos cualesquiera, como figura de los israelitas anónimos que han dado su adhesión a Jesús. Esto muestra el carácter representativo del grupo de los Doce. Mc narra su constitución y enumera los nombres no porque atribuya especial importancia a cada uno de sus miembros, sino por el valor simbólico del número doce.

Solamente dos de los ocho están caracterizados: Santiago ostenta el patronímico «de Alfeo», que lo diferencia de Santiago de Zebedeo y lo pone en relación de hermandad, al menos de raza, con Leví el recaudador (1,14). Santiago representa un israelita que era fiel a la institución, Leví a uno que había sido excluido por ella³⁰.

El segundo caracterizado es Simón el Fanático (nota fil.). «Fanáticos» o «zelotas» eran los que propugnaban una observancia estrictísima de la Ley (cf. 2 Mac 4,2) y, en la época de Jesús, también una reforma radical de la institución judía, en nombre de la misma Ley³¹. Es la ideología cristalizada en el partido nacionalista llamado «zelota»³². La adhesión a Jesús confirma su ruptura con la institución.

el hermano de Simón», en vez de «su hermano», cf. 1,19); la casa es de Simón y Andrés (1,29), pero el único personaje que aparece es «la suegra de Simón»; en 1,36, echan detrás de Jesús «Simón y los que estaban con él»: Andrés ha quedado absorbido en el círculo de Simón.

³⁰ Algunos autores han querido identificar a Santiago de Alfeo con el recaudador Leví de Alfeo (2,14). Aun dejando aparte la clara distinción en dos grupos que hace Mc de los seguidores de Jesús, distinción que excluye esta posibilidad, al ser Santiago y Leví dos nombres hebreos, ni siquiera históricamente es verosímil la identificación de los personajes; cf. Pesch, «Levi-Matthäus» 402; Mateos, *Los Doce* nota 5.

³¹ Cf. Radermakers 144: El término «zelota» aplicado a Simón debe ser indudablemente tomado en su sentido religioso y no en el de patriota de la resistencia hebrea, lo que sería un anacronismo.

³² Cf. Taylor 264.

El paralelo entre Simón Pedro y Simón el Fanático no estriba sólo en la identidad de nombre, sino también en una actitud similar. Entre los dos queda abarcado el grupo entero, con excepción del traidor. Pueden esperarse, por tanto, reacciones reformistas y nacionalistas por parte del conjunto del grupo.

En la lista de los Doce hay varios nombres griegos: Andrés, Felipe, Simón y, probablemente, Tadeo³³; el resto son nombres semíticos. Esta variedad delata diferentes tendencias en el Israel de la época.

19 y a Judas Iscariote, el mismo que lo entregó.

El tercero y último subgrupo de la lista está constituido por un solo individuo, Judas Iscariote. El nombre, Judas, es hebreo, y está en relación con «Judea/judío»³⁴. «Iscariote» significa, sin duda alguna, «el hombre de la Aldea»³⁵. Desde su primera mención lleva Judas la marca de su traición³⁶. El será quien dé a las autoridades judías la ocasión de prender a Jesús para condenarlo a muerte (14,10s).

* * *

Los Doce son la figura del Israel mesiánico y definitivo. No son fundadores del nuevo pueblo, sino su expresión misma. El fundador

³³ Según Taylor 263, que sigue a Dalman y Lagrange, forma abreviada de Teodosio, Teódoto o Teodoro. Para Lagrange 68, la existencia de estos nombres muestra que la lengua griega había penetrado hasta en el humilde medio social de los pescadores de Galilea.

³⁴ Marcos y Mateo (10,2-4) mencionan un solo Judas, el Iscariote, en la lista de los Doce. Lucas, en cambio, pone dos: Judas de Santiago y Judas Iscariote (6,16). Juan, aunque no da la lista de los Doce, conoce también un segundo Judas, distinto del Iscariote (14,22).

La diferencia puede deberse a los diferentes planes teológicos de los evangelistas. En Mt y Mc significaría que todos los «judíos», es decir, todos los que profesan la ideología del judaísmo (Judas/judío) son infieles; de hecho, en la última escena de su evangelio, Mt señala la presencia de los Once, que representan a toda la humanidad que responde a Jesús y constituye el Israel mesiánico, mientras falta el Israel histórico (Judas), que lo ha traicionado. En Mc, los que responden verdaderamente a Jesús son los no israelitas, entre los cuales se encuentran los judíos de raza que han roto con las instituciones del pasado.

En Lc y en Jn, el doble personaje Judas indicaría que hay una parte de judíos que responde a Jesús (representada en los Hechos por Bernabé, Esteban, Felipe, Pedro, Pablo, etc., y en Juan por la madre de Jesús, Natanael, el discípulo predilecto), y otra que no le responde.

³⁵ Para Qeryot, cf. Jos 15,25. Es la interpretación propuesta por Strack-B. I 537s. La sigue Taylor 264, por la variante *apo Karýōtou* en Sin y otros codd. También Pesch I 202, apoyándose en la denominación usada por Jn 6,71 y 13,2.26, «Judas de Simón Iscariote», que hace de «Iscariote» un apelativo de la familia. Es de notar, además, que Mc no adopta una forma griega para esta determinación, como la ha adoptado para Santiago el *kananaios*, sino la más cercana al hebreo (*Iskariōth*, hebr. *ʾĪ qeryot*, en lugar de *Iskariōtēs*, cf. Mt 10,4; 26,14; Jn 6,71, etc.). Se ha propuesto la relación de «Iscariote» con «sicario»; así todavía Gnllka I 141; Lohmeyer 76 y Taylor 265, en cambio, estiman dudosa la conexión de Judas con los zelotas. Por otra parte, también los datos que ofrece Mc descartan la interpretación zelota. Véase Pesch I 207, nota 23.

³⁶ Nótese la convergencia en este personaje de los términos «Judío-Aldea-Traidor».

es Jesús, que asume la función divina del «Esposo» (2,19). Las finalidades de la constitución del grupo, «estar con Jesús» y «ser enviados a proclamar», no son exclusivas del nuevo Israel, sino comunes a todos los seguidores de Jesús. Pero en esta perícopa señala Jesús al nuevo Israel cuál es su fundamento y cuál su misión en el mundo.

La lista muestra la heterogeneidad del grupo de los Doce, reflejando la diversidad existente en los israelitas que responden a Jesús, entre los cuales se encuentra incluso el traidor.

La constitución del Israel mesiánico consuma la ruptura de Jesús con el sistema judío; significa que el antiguo Israel ha perdido su elección y ha dejado de ser destinatario de las promesas. Pueden esperarse reacciones a esta iniciativa de Jesús.

SEGUNDA SECCION (Mc 3,20-6,6)

La segunda sección del evangelio está comprendida entre la convocación (3,13-19) y la misión de los Doce (6,7-13). En ella aparece claramente la distinción entre los dos grupos de seguidores de Jesús: el grupo de los Doce o discípulos, que procede del judaísmo, y el de los que no proceden de él, que en la sección anterior estaban representados por los «recaudadores y descreídos» (2,15).

La sección está claramente delimitada por la mención, al principio y al final, de los familiares de Jesús:

3,21: «los suyos», sus parientes;

3,31ss: su madre y sus hermanos;

6,1b: su patria;

6,3: su madre, hermanos y hermanas.

Comienza la sección describiendo la situación provocada por la decisión de Jesús de constituir el Israel mesiánico frente al Israel oficial. Las reacciones ante esta audacia son diversas: Jesús encuentra simpatía en una gran parte del pueblo, mientras algunos círculos más allegados a él consideran su iniciativa una locura y pretenden poner fin a su actividad (3,20-21); las autoridades centrales, por su parte, intentan desacreditar su figura y actividad (3,22-30); Jesús, entonces, se desvincula abiertamente de sus orígenes judíos para hacerse centro de una comunidad humana universal (3,31-35).

Sin hacer caso de la excomunión oficial, Jesús continúa su labor mediante la enseñanza. La reacción de las multitudes es extraordinariamente favorable, pero ven en él un líder reformista. Para evitar el rechazo definitivo de su mensaje por parte de la multitud, utiliza Jesús el género parabólico (4,1-34).

La universalidad del mensaje se manifiesta en la ida a territorio pagano (4,35-5,1). Mc expone la alternativa que ofrece el mensaje de Jesús a los oprimidos por la sociedad pagana (5,2-20) y la que ofrece en Israel a los oprimidos por la institución religiosa (5,21-24a.35-6,1a) y a los marginados por ella (5,24b-34); da así respuesta a la cuestión planteada en 3,7b-12 sobre la liberación de los oprimidos judíos y paganos.

La sección termina con una perícopa que resume el rechazo de que es objeto Jesús por parte de los fieles de la sinagoga, que, a pesar de haber sido testigos de su actividad, siguen adictos a la doctrina de los letrados (6,1b-6).

Pueden distinguirse seis unidades:

Primer ciclo:

3,20-35 (tríptico): Reacciones a la constitución de los Doce.

4,1-34 (tríptico): Afluencia de multitudes y enseñanza en parábolas: el secreto del Reino.

Unidad central:

4,35-5,1: Hacia la misión. La tempestad calmada.

Segundo ciclo:

5,2-20 (tríptico): El mensaje y los oprimidos en la sociedad pagana.

El endemoniado geraseno.

5,21-6,1a (tríptico): El mensaje y los oprimidos de Israel: la hija de Jairo y la mujer con flujos.

Unidad final: 6,1b-6: Jesús rechazado en la sinagoga de su patria.

PRIMER CICLO

Oposición a la iniciativa de Jesús. Enseñanza y actividad (Mc 3,20-4,34)

PRIMERA UNIDAD

Tríptico: Reacciones a la constitución de los Doce (Mc 3,20-21; 3,22-30; 3,31-35)

El tríptico 3,20-35 está delimitado por la mención de una multitud y de los familiares de Jesús al principio y al final (3,21.22.31.32.35). La perícopa central muestra la actividad de los letrados de Jerusalén, que pretenden destruir la reputación de Jesús, y la respuesta de Jesús a ellos¹.

El tríptico expone las diversas reacciones a la constitución de los Doce. Se distinguen, pues, estas tres perícopas:

- I. 3,20-21: Reacciones populares a la iniciativa de Jesús.
- II. 3,22-30: Reacción oficial. Los letrados de Jerusalén.
- III. 3,31-35: Antigua y nueva familia de Jesús.

¹ Para la estructura quíástica de este tríptico, vse. Stock, «Chiasmic Awareness» 25-27.

I. Mc 3,20-21: Reacciones populares a la iniciativa de Jesús

²⁰Fue a casa, y se reunió de nuevo tal multitud que ellos no podían ni comer pan;

²¹al enterarse los suyos, se pusieron en camino para echarle mano, pues decían que había perdido el juicio.

NOTAS FILOLOGICAS

20 *fue*, gr. *erkebetai*, pres. hist.; l.v. *erkehontai*, «fueron». El uso figurado de «la casa», que representa el nuevo Israel, es decir, a los Doce, impide adoptar esta última variante. «Ir a casa» significa que Jesús se pone en contacto con los Doce, nueva «casa de Israel» (nota fil. a 2,1); cf. Mateos, *Los Doce* § 222ss. El inciso *kai erkebetai eis oikon* debe considerarse inicio de esta perícopa, no fin de la anterior; así lo muestra, por una parte, el uso del presente histórico en los dos verbos iniciales (*erkebetai*, *synerkebetai*; el caso contrario, en 6,1); por otra, la evidente conexión narrativa de la ida de Jesús con la afluencia de la multitud, como aparece por el paralelo con 2,1s: Jesús está en casa y la multitud se congrega.

a casa, gr. *eis oikon*, con sentido determinado (3,20; 7,17; 9,28), cf. 2,1, nota fil.

se reunió, gr. *synerkebetai*, pres. hist.; *syn-* asociativo; Robertson 627; Moulton-Howard II 324s; cf. 14,53. El verbo remite al anterior *erkebetai*; la multitud se reúne atraída por la figura de Jesús.

de nuevo, gr. *palin*, referencia a 2,2.

[*la*] *multitud*, gr. [*ho*] *okhlos*, cf. 2,4.13, diferente del *plêthos* de 3,7b-8. La forma inarticulada está mejor atestiguada y es la que adoptamos. Si se adoptase la variante con artículo, la multitud se identificaría con la de 2,4.13; pero parece ser una nueva multitud judía, en paralelo con aquélla.

tal multitud, *bôste* ponderativo, cf. 2,2.

no podían ni comer, gr. *mê ... mêde*, doble negación, cf. 1,44; 2,2. La misma alteridad que entre Jesús y «la casa» existe entre Jesús y «los Doce»; por eso, el pronombre *autous* se refiere a éstos y tiene como antecedente figurado «la casa».

comer pan, gr. *arton phagein*, semitismo que significa «tomar alimento, comer» y que puede adquirir un sentido figurado; Zorell, *artos* 2; Bauer, *id.* 2.

21 *al enterarse*, gr. *akousantes*, aor. puntual.

los suyos, gr. *hoi par' autou*. *para* con lexemas verbales dinámicos + genit. de persona puede indicar procedencia (Lc 1,45: *para kyriou*, «de parte del Señor»);

con lexemas estáticos, explícitos o sobrentendidos, indica cercanía, «los [que estaban] junto a él», los parientes/allegados, la familia: Robertson 614, Blass 237,2, Moulton I 106, Moulton-Turner III 16, Moule 51s, Bauer, *para* 1.4.b.b, Taylor 266s. De aquí deriva el sentido posesivo, cf. 5,26: *ta par' autès*, «lo que tenía», Zerwick § 122, nota 2. En este pasaje se opone a [*boi*] *met' autou*, primera finalidad de la convocación de los Doce (3,14: *hina òsin met' autou*). En 3,14, «estar con él» significa adhesión incondicional; en 3,21, «estar junto a él», proximidad local o de parentesco.

se pusieron en camino, gr. *exèlibon*, lit. «salieron».

echarle mano, gr. *kratèsai* (aor.) + *autou*, acus. de persona (6,17; 12,12; 14,1.44.46.49; 14,51, pres. hist.), «agarrar, echar mano, detener» con intención de privar de la libertad y aun de dar muerte (cf. 14,1.44, etc.). Infin. de finalidad, cf. 3,14b, Zerwick § 282.

decían, gr. *elegon*, que puede tener por sujeto a «los suyos» o bien ser forma impersonal, «se decía», así Lagrange, Moulton-Turner III 292, Zerwick § 4. De hecho, el impf. plural impersonal se encuentra en 1,22.30.32.45; 2,3.18; 3,2.32, etc., y es construcción común en arameo en lugar de la voz pasiva; Black, *Approach* 126s; Moulton-Howard II 447s. Sin embargo, excepto en éste, en ninguno de los pasajes citados existe una expresión en nominativo que pueda hacer de sujeto. Por otra parte, la partícula *gar*, «pues», indica la conclusión a que llegan los familiares al enterarse de la decisión de Jesús de constituir un nuevo Israel y de la simpatía que suscita en muchos. En los allegados de Jesús, la noticia tiene dos efectos escalonados: la opinión que se forman de él («ha perdido el juicio») y la acción que ésta provoca («se pusieron en camino para echarle mano»); *elegon* resulta ser un impf. sucesivo respecto a *akousantes*. En todo caso, aunque *elegon* fuera impersonal y se refiriese a la opinión popular, los familiares la dan por buena y se proponen impedir la actividad de Jesús.

La sucesión de aoristos: *akousantes ... exèlibon*, expresa inmediatez: «Al enterarse salieron/se pusieron en camino»; para no impedir esta conexión, se pospone la razón que mueve a los familiares (*gar*).

que había perdido el juicio, gr. *boti exestè*, aor. punt. ingresivo de estado, que connota el estado presente (1,12; 3,21; 5,42; cf. 6,51): Moulton I 134, Robertson 842.845, Blass 342,1; Vulg.: «in furorem versus est».

CONTENIDO Y DIVISION

La pericopa describe las primeras reacciones a la decisión de Jesús de constituir, frente al Israel oficial, el Israel mesiánico, que pretende sustituir e invalidar el primero (1,15; 2,21s); al nuevo Israel se accede no por derecho de sangre o raza, sino por la adhesión incondicional a Jesús, rompiendo con el Israel oficial; la misión del nuevo Israel, lejos de fomentar el nacionalismo, pone a sus miembros al servicio de las naciones.

La constitución del Israel mesiánico es un desafío a las autoridades judías. La opinión popular se divide. Una multitud, evidentemente descontenta del sistema, acude a la casa donde está Jesús. Sus familiares, en cambio, juzgan su acción una locura e intentan impedir su actividad.

Pueden distinguirse dos momentos:

3,20: Afluencia de gente a la nueva «casa de Israel».

3,21: Reacción hostil de los parientes de Jesús.

1. «a casa», sin localización; cf. 2,1: «en casa», en Cafarnaún.
2. «comer pan», usado en el judaísmo del estudio y asimilación de la Ley.

LECTURA

Afluencia de gente a la nueva «casa de Israel»

20 *Fue a casa, y se reunió de nuevo tal multitud que no podían ni comer pan;*

Se menciona una «casa» sin localización precisa y se alude («de nuevo») a la afluencia de gente a «la casa» de Cafarnaún (2,1.4), que era figura de «la casa de Israel» (2,1 Lect.). Ahora, una vez constituido el nuevo Israel, representado por el grupo de «los Doce», existe la nueva «casa de Israel», por oposición a la antigua². No se menciona Cafarnaún, el escenario es Galilea, como en los últimos episodios de la sección anterior (2,23 Lect.). La precisión «de nuevo» indica que, como en Cafarnaún, también aquí la multitud es judía.

² Esta «casa» del nuevo Israel aparece tres veces en el evangelio: 3,20; 7,17; 9,28, siempre en la construcción *eis oikon*, «a/en casa» (dinám.). En 2,1, Jesús aparece *en oikó*, «en casa» (estát.). En los cuatro pasajes se afirma de Jesús, y solamente de él, que está, va o entra en la casa; el verbo se encuentra siempre en singular. En la escena de 2,1-13 los discípulos no figuran. En las tres restantes no se dice que participen en la acción de ir o entrar en la casa, aunque en el primer caso aparecen a continuación en ella (3,20) y en los dos últimos se encuentran con Jesús en la casa y le hacen una pregunta. Estos datos sugieren que, a partir de 3,20, «la casa» es el lugar de los Doce/los discípulos, adonde Jesús «va» o «entra».

Como en español, la fórmula «en casa» está implícitamente determinada (cf. Lagrange 32, Moulton I 82, Wellhausen 14, Schmidt, *Der Rahmen* 79, nota 1, Zerwick § 182). Sin embargo, apoyándose en un criterio topográfico, Taylor 214 sostiene que en los tres pasajes citados se trata de «una casa», pues en 9,28 se encuentra lejos de Cafarnaún (cf. 9,30.33a). Basta este caso para invalidar la hipótesis de que «en casa/a casa» designe siempre la misma casa.

Sin embargo, a pesar de esto, las locuciones «en/a casa» tenían sentido determinado; así aparece en el NT en 1 Cor 11,34 y 14,35, e igualmente en los papiros (cf. Moulton-Milligan, *Vocabulary* 443).

Al investigar el sentido de las locuciones, se enfrentan, pues, dos datos: en la lengua, «en casa/a casa» designan una misma casa; atendiendo a la topografía, por el contrario, es imposible unificar «una casa» situada en lugares distantes unos de otros.

La solución es teológica: «La casa» representa «la casa de Israel»; al principio, la tradicional, en la que estaba Jesús (2,1) antes de su ruptura con la sinagoga (3,6-7a); luego, tras la constitución de los Doce (3,13-19), la del Israel mesiánico (3,20; 7,17; 9,28). Recorriendo ahora el camino inverso, es decir, yendo de la conclusión a los datos del texto, se comprueba que el concepto teológico de «la casa de Israel» explica los paralelos y las diferencias entre los pasajes y soluciona la dificultad creada por la oposición entre la determinación de «la casa» y su diversa localización geográfica; cf. Mateos, *Los Doce* §§ 220-239.

Se notará que Mc no emplea en esta ocasión el verbo «congregarse» (gr. *synagomai*), emparentado con «sinagoga» (1,33; 2,2), sino «reunirse» (gr. *synerkbomai*). Al principio, después de su actividad en la sinagoga (1,21b-28), los judíos de Cafarnaún habían visto en Jesús un reformista, líder de una institución paralela (1,33 Lect.; 2,2), pero, cuando Jesús les expuso el mensaje de la universalidad, lo habían aceptado (2,3-13). Ahora, después de la ruptura con la institución y de la constitución de los Doce, muchos judíos de Galilea («una multitud») comprenden que Jesús funda una realidad nueva, un nuevo Israel. Este desafío a la institución, en vez de alejarlos, los atrae; existe, pues, un gran descontento en el pueblo con el sistema religioso-político vigente. La multitud que acude a la casa muestra valentía, pues Jesús es ya un heterodoxo, muy mal visto por los letrados y fariseos que dominan la institución sinagoga (2,16.24; 3,6). Puede apreciarse que desde el primer episodio de la sinagoga (1,21b-28) se ha ido verificando en muchos una liberación progresiva del influjo de los círculos oficiales. Mucha gente desea libertad y espera encontrarla en esta nueva «casa».

Ni Jesús ni los discípulos se oponen a la afluencia de la multitud; la «casa» del nuevo Israel no está cerrada, sino abierta a todos los israelitas (cf. 3,13: «a los que él quería»). El texto señala que mucha gente de Galilea simpatiza con la iniciativa de Jesús, pero no añade que lo sigan (cf. 2,15); de este modo, Mc matiza que esta adhesión multitudinaria es superficial y no se traduce en compromiso.

La expresión «comer pan», equivalente de «tomar alimento», se usaba como metáfora del estudio de la Ley, llamada «alimento» y «pan»³. El propósito de Jesús al ir a la casa es, por tanto, que el Israel mesiánico que acaba de constituir penetre y asimile su mensaje, el significado de la convocación y el sentido universal de la misión; quiere comunicar con ellos para llevarlos a la plena adhesión (3,14: «para que estuviesen con él»), pero no puede por la presencia de la multitud.

El éxito popular impide al nuevo Israel («los Doce») profundizar en su adhesión a Jesús y en el sentido de la misión universal a que Jesús lo destina.

³ Strack-B. II 483-485; III 302; los rabinos identificaban con la Ley el pan de la Sabiduría (Prov 9,5), cf. Behm, *7W7N* II 689.

Reacción hostil de los parientes de Jesús

21 *al enterarse los suyos, se pusieron en camino para echarle mano, pues decían que había perdido el juicio.*

La noticia del cisma consumado por Jesús frente a la institución judía llega a oídos de sus parientes, sin que el texto señale el lugar donde están ni precise quiénes eran. La expresión usada por Mc, «los suyos», difiere de la empleada para los Doce, «para que estuvieran con él» (3,14), que designaba la plena adhesión; «los suyos», por el contrario, han tenido con Jesús una proximidad meramente física (nota fil.).

Por parte de los familiares de Jesús, la reacción a la noticia es violenta. No aprueban lo que ha hecho y se ponen en camino para «echarle mano» y privarlo de la libertad de acción⁴. No van, pues, a dialogar con Jesús; han tomado su decisión sin contar con él y están dispuestos a ejecutarla.

Estiman que la actividad de Jesús, que supone y fomenta la ruptura con los valores e instituciones del judaísmo, es inadmisibles. Son, pues, personas adictas a la institución judía y a lo que ella representa. El término vago «los suyos» indica que no se trata sólo de familiares, sino de hermanos de raza, de círculos judíos incondicionales del sistema, que no pueden tolerar que Jesús pretenda invalidar el antiguo Israel⁵.

El modo de proceder de Jesús les parece una locura («Ha perdido el juicio»)⁶. De hecho, la reaparición pública de Jesús en compañía de los Doce y la reacción favorable de una considerable multitud se percibe como un reto a la institución judía. Jesús ha osado negar la validez de las instituciones tradicionales, y eso es tan anaudito e inaceptable que se califica de demencia. Ciertos grupos de algún modo cercanos a Jesús se sienten amenazados por el paso que ha dado y se defienden. Quieren neutralizarlo y, al mismo tiempo, justificar su propia postura aplicándole la etiqueta de loco. Esto muestra el escándalo producido por la conducta de Jesús en los círculos tradicionalistas.

⁴ En el texto original, el verbo «echar mano» (*kratésai*) con complemento de persona significa «detener, prender» a alguno para privarlo de la libertad (Taylor 267) y, en ocasiones, de la vida (nota fil.). Lagrange 70 quiere suavizar la expresión, suponiendo que querían obligarlo, con una violencia afectuosa, a ocuparse de su persona.

⁵ Gnllka I 148 cita Jr 12,6: «También tus hermanos y tu familia te son desleales, también ellos te calumnian a tus espaldas».

⁶ Que «los suyos» sea el sujeto de «decían» es la opinión que acepta la mayoría de los comentaristas; cf. Taylor 267.

La perícopa describe, pues, dos reacciones populares ante la iniciativa de Jesús: una, mayoritaria, de simpatía; otra, propia de ciertos círculos cercanos a Jesús, de rechazo total. Cada reacción implica una actitud inversa, de rechazo o de adhesión respectivamente, respecto a las instituciones religioso-políticas.

II. Mc 3,22-30: *Reacción oficial.
Ofensiva de los letrados de Jerusalén
y respuesta de Jesús*
(Mt 12,22-32; Lc 11,14-23; 12,10)

²²Los letrados que habían bajado de Jerusalén iban diciendo:

—Tiene dentro a Belcebú.

Y también:

—Expulsa los demonios con poder del jefe de los demonios.

²³El los convocó y, usando analogías, les dijo:

—¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás? ²⁴Si un reino se divide internamente, ese reino no puede seguir en pie; ²⁵y si una familia se divide internamente, no podrá esa familia seguir en pie. ²⁶Entonces, si Satanás se ha levantado contra sí mismo y se ha dividido, no puede tenerse en pie, le ha llegado su fin.

²⁷Pero no, nadie puede meterse en la casa del fuerte y saquear sus bienes si primero no ata al fuerte; entonces podrá saquear su casa.

²⁸Os aseguro que todo se perdonará a los hombres, las ofensas y, en particular, los insultos, por muchos que sean; ²⁹pero quien insulte al Espíritu Santo no tiene perdón jamás; no, es reo de una ofensa definitiva.

³⁰Es que iban diciendo:

—Tiene dentro un espíritu inmundo.

NOTAS FILOLOGICAS

22 Los letrados, gr. *hoi grammateis*, cf. 1,22; 2,6.16.

bajado, gr. *katabantes*. Ir a Jerusalén se decía ordinariamente «subir» (cf. 10,32.34), e ir de Jerusalén a otro sitio, «bajar» (Lc 2,51; 10,30s; Hch 8,26), Taylor 269; cf., sin embargo, 7,1: *elibontes*

iban diciendo, gr. *elegon*, impf. iterativo; *boti*, recitativo, introduce discurso directo.

Belcebú, gr. *Beelzeboul*, corresponde al aram. *be'el zebul*, «señor de la [celeste] morada», Rüger, «Die lexikalischen Aramaismen» 76; cf. Mt 10,25: «Si al señor de la casa le han puesto de mote Belcebú...»; cf. Taylor 270.

tenía dentro a B., gr. *B. ekbei*, «estar poseído por», Bauer, *ekbō* I.1.e.a.

con poder, gr. en instrumental: «por medio de», «con poder o ayuda de», «gracias a», Bauer, en III.1.b.

jefe, gr. *arkhôn*, «señor, jefe, príncipe»; cf. *arkhō*, «regir, mandar, gobernar».

los demonios, gr. *ta daimonia*, cf. 1,34.39; 3,15.

23 los convocó, gr. *proskalesamenos*. *proskaleō*: 3,13 (a los que él quería); 6,7 (a los Doce); 7,14 (a la multitud); 8,34 (a la multitud con los discípulos); 15,44 (Pilato al centurión). «Convocar» supone una «autoridad» o *exousia*, la del Espíritu (3,13 Lect.) o la del poder civil, cf. Mateos, *Los Doce* §§ 155-160.

usando analogías, gr. en *parabolais* (3,23; 4,2; 12,1); en instrumental, «por medio de, usando, valiéndose de». *Parabolē* (hebr. *mašal*) (4,2.10.11.13.30.33.34; 7,17; 12,1.12; 13,28), de *paraballō*, «echar/poner al lado»: «comparación, analogía, semejanza, símil, máxima, aforismo, acertijo, parábola», Bauer, s.v. 2, Taylor 270s, Jeremias, *The Parables* 20.

Satanás ... *Satanás*, en gr. sin artículo; cf. v. 26: *ho Satanas*. Se trata, por tanto, de agentes de Satanás, que, por desempeñar la misma función, llevan su mismo nombre, «adversario»: «un [agente de] Satanás a [otro agente] de Satanás». Agente de Satanás es el espíritu inmundo o el hombre poseído por él; cf. lo que se dice de Jesús: «tiene dentro a Belcebú» o «es agente del jefe de los demonios».

24 sí, gr. *ean*, con subj., condición hipotética.

se divide, gr. *meristhē*, aor. medio-pasivo, con sentido medio, efectivo, connotando estado subsiguiente (lexema resultativo).

internamente, gr. *epb' beautēn*, con sentido hostil, «contra sí mismo», cf. Zorell, *epi* III.3.c, Bauer II.1.b.e, Robertson 602. En la traducción se explicita el sentido de división interna.

puede, gr. *dynamai*: el verbo *dynamai* estructura el pasaje (vv. 23.24.25.26.27). A la pregunta (v. 23b: «¿Cómo puede Satanás...?») se dan dos respuestas por analogía: v. 24, «imposible», y v. 25, «imposible», para poner en evidencia la consecuencia absurda de la acusación (v. 26) y retorcér la imposibilidad en favor de la verdadera interpretación de los hechos (v. 27).

seguir en pie, gr. *statēnai*, aor. medio-pas. con sentido medio, «estar de pie»; el aspecto puntual indica el momento del previsible cambio de estado: «mantenerse/seguir en pie».

25 familia, gr. *oikia*, «casa/familia», cf. Bauer, s.v. 2, Mateos, *Los Doce* §§ 250-252. El dicho prepara el de v. 27.

26 Entonces, gr. *kai* conclusivo.

sí, gr. *ei* + indic., hipótesis a la que los letrados atribuyen realidad: «si, como decís, Satanás...», cf. Zerwick § 306, Blass § 372.1.b, Taylor 271, Pesch I 348.

Satanás, con artículo (cf. 1,13), equiv. de «el jefe de los demonios» (v. 22).

tenerse en pie, gr. *stēnai*, infin. aor. temát. de *histēmi*, con el mismo significado que *statēnai* (v. 24s); cf. 3,5: *apekatestathē*, y 8,25: *apekatestē*.

le ha llegado su fin, gr. *telos ekhei*, modismo: «estar acabado/para acabarse», cf. Lc 22,37; Zorell, *telos* I.3, Bauer I.a.

27 Pero no, gr. *alla*, adversativo, que se combina con la doble negación que sigue.

nadie, gr. *ou* ... *oudets*, «no ... nadie», doble negación, cf. 1,44; 2,2; 3,20.

puede, gr. *dynamai*, pres. indic. en apódosis, para enunciar un principio, cf. Jn 8,16.54; 11,9; Robertson 1019.

meterse, gr. *eiselthôn*, «entrando, habiendo entrado», que, por su relación con *diarpasai*, «saquear», adquiere un sema de violencia.

la casa, gr. *tên oikian*, «casa/familia», como en v. 25.

del fuerte, gr. *tou iskhyrou*. Aunque el artículo podría ser genérico y el dicho proverbial, en contexto se refiere a Satanás, mencionado antes (vv. 23.26). «El fuerte» está en relación con los *iskhyontes* de 2,17 y se opone a *ho iskhyroteros mou* aplicada a Jesús por Juan Bautista.

saquear, gr. *diarpasai*, aor. efectivo; *dia-* intensivo, cf. Moulton-Howard II 302s.

bienes, gr. *skeuê*; en sing., «utensilio, vasija, cacharro»; en plural, lo que uno posee, los bienes muebles, los enseres de una casa, véase Bauer, s.v. 1.a, Taylor 273; corresponde a «la casa» mencionada antes, cf. Pesch I 349.

ata, gr. *dêsê*, subj. aor. efectivo/terminativo en lexema resultativo. Según Lc 13,16, Satanás «ata» a los hombres; cuando, en cambio, se «ata» a Satanás, quedan libres; cf. Is 24,21s; 49,25; Grundmann, TWNT III 403s.

podrá saquear, gr. *diarpasei*, «saqueará», en oposición a «nadie puede ... saquear».

28 *Os aseguro*, gr. *Amên legô bymîn*, primera vez que se encuentra esta fórmula aseverativa solemne (13 veces en Mc; cf. Zorell, *amên*, Bauer, *ibid.* 2), que aparece sólo en boca de Jesús y denota firmeza y certeza; en el contexto, decir algo que ha de ser tenido por cierto: «asegurar».

se perdonará, gr. *apthêsetai* (cf. 2,5.7.9.10), futuro pasivo de posibilidad; cf. 2,5 (nota fil.), donde los pecados se perdonan/cancelan por la fe en Jesús.

los hombres, gr. *tois hyiois tôn anthrôpôn*, semitismo (cf. paral. Mt 12,31: *tois anthrôpôis*); en Mc no funciona como plural de «el Hijo del hombre», sino como expresión de la condición humana común, cf. Sal 115,16 (113,24 LXX): *ho ouranos tou ouranou tô kyriô, tèn de gên edôken tois hyiois tôn anthrôpôn*, «... la tierra la dió a los hombres». El uso de la perifrasis sugiere la universalidad del perdón. A este salmo se alude en 2,10, en relación con la autoridad para perdonar pecados «en la tierra» (2,10 Lect.).

ofensas, gr. *hamartêmata*. Los nombres en *-sis* y los en *-ia* (*hamartia*, cf. Moulton-Howard II 338) expresaban originalmente la acción verbal; los en *-mos*, el estado; los en *-ma*, el resultado de la acción (*ibid.* 355). *hamartêma* parece conservar este matiz; no denota el pecado en cuanto acción de un sujeto, sino en cuanto efecto en un término: la ofensa, el perjuicio; cf. 1 Cor 6,18 (Zorell, s.v.: *malefactum*).

y, en particular, *kai* especificativo, cf. 16,7: «y, en particular, a Pedro»; de hecho, según v. 29, los insultos/calumnias están comprendidos en la categoría «ofensas».

insultos, gr. *blasphêmatai*, «insultos, injurias, calumnias», cf. Hch 6,11: *rhêmata blasphêma eis Moysên*, «palabras injuriosas contra Moisés»; cuando se dirige a Dios, «blasfemia» (cf. 2,7). En 7,22 se menciona entre las ofensas al prójimo; en 14,64 se aplica al dicho de Jesús ante el tribunal judío; en 15,29, *blasphêmêô* se usa para los insultos a Jesús en la cruz; véase Taylor 275s.

por muchos que sean, gr. *bosa ean blasphêmêsôsin*; *bosa* neutro (l.v. *bosas*), constr. *ad sensum* con relativo (Blass § 296); acus. interno (Robertson 479, Moulton-Turner III 245s); *ean* por *an* tras relativo (cf. 6,23; 7,11; 8,38; con *an*, 3,29.35; 6,11; 9,37, pero con numerosas variantes; Moulton-Turner III 110), confiere al relativo carácter indefinido: «cuantos [insultos] dijeren, por muchos que sean».

29 *insulte*, gr. *blasphêmêsê*, aor. puntual, de un acto concreto.

al, gr. *eis*, «contra»; Zorell, s.v. III.5.a, Bauer 4.c.a.

no tiene, gr. *ouk ekbei*, pres., probabl. por futuro, aram. *layt l'*, deriv. de 'it adv. de existencia, intemporal; Zerwick § 278.

perdón, gr. *aphesin*, cf. 1,4, donde es fruto de la *metanoia*.

jamás, gr. *eis ton aiōna*, precedido de negación: «nunca, jamás», Lagrange 75, Taylor 276.

reo, gr. *enokbos*, «reo, responsable»; ordinar. con dativo de tribunal (Mt 5,21), + *eis* del lugar de condena (Mt 5,22), genit. de pena (Mt 26,66; Mc 14,64) o del motivo de la acusación (1 Cor 11,27; Sant 2,10).

ofensa, gr. *hamartēma*, como en v. 28. Pesch I 352, con Black, *Approach* 102, prefiere aquí el sentido de «culpa, condena», pero la proximidad del v. 28 hace inverosímil esta diferencia de sentido.

definitiva, gr. *aiōnios*, «para siempre, perpetua, definitiva». El énfasis puede estar en la duración («perpetua») o bien, como en este caso, en la calidad de la ofensa, que hace que dure para siempre («definitiva»). Es una barrera permanente entre el hombre y Dios. La frase expresa la enormidad del pecado de una forma sonora e impresionante; Taylor 276.

30 *Es que*, gr. *hoti* causal.

iban diciendo, cf. v. 22.

un espíritu inmundo, gr. *pneuma akatharton*, equiv. de «Belcebú» (v. 22); cf. 1,23; 5,2; 7,25: *eikhen*.

CONTENIDO Y DIVISION

La perícopa describe la reacción de las autoridades centrales a la iniciativa de Jesús. Ante la innegable autoridad de éste, adoptan como táctica denigrar su persona y su actividad entre el pueblo, diciendo que la autoridad que muestra no procede de Dios, sino del demonio (3,22).

Jesús responde mostrando las consecuencias absurdas derivadas de esta afirmación (vv. 23-26). La única interpretación posible de su actividad es que él está en abierta hostilidad contra Satanás (v. 27).

Pasa Jesús a dar un serio aviso a los letrados que lo denigran. Lo que dicen de él no es una ofensa cualquiera, sino un insulto al Espíritu Santo. Propagar entre el pueblo que Jesús es un agente de Satanás, cuando el razonamiento que él ha expuesto está al alcance de cualquiera, es una calumnia consciente, fruto de la mala fe. Su aviso es amenazador: la mala fe no tiene perdón.

Termina Mc exponiendo de nuevo, en términos equivalentes, la primera afirmación de los letrados, que hace patente su mala fe.

La perícopa se compone de tres unidades:

3,22: Reacción oficial: Letrados de Jerusalén difaman a Jesús.

3,23-27: Jesús rebate a los letrados.

3,28-30: Aviso de Jesús a los difamadores.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. La mención de «Satanás» (v. 23) enlaza con la escena del desierto (1,12-13).
2. Paralelo de «el fuerte» (v. 27) con «los que son fuertes» (2,17) y oposición a «el que es más fuerte que yo» (1,7).
3. Oposición de «la casa del fuerte» (v. 27) a «la casa» de Jesús (2,15).
4. «perdonar» (v. 28) remite a 2,5 (del paralítico).
5. «ofensas» (v. 28), diferente de «pecados» (1,4; 2,10).

*Reacción oficial:
Letrados de Jerusalén difaman a Jesús*

22 *Los letrados que habían bajado de Jerusalén iban diciendo: «Tiene dentro a Belcebú». Y también: «Expulsa los demonios con poder del jefe de los demonios».*

Hacia tiempo que las autoridades centrales debían de tener noticia de la actividad de Jesús, dado el número de gente que había acudido a él desde Jerusalén y Judea (3,7b-8); ahora, además, la noticia de que Jesús ha pretendido constituir un nuevo Israel ha alcanzado la capital. Ante esta nueva y radical actitud y la simpatía que despierta entre numerosos judíos (3,20), la reacción del centro es inmediata: unos maestros de la Ley procedentes de Jerusalén bajan a Galilea; se trata, sin duda, de una comisión oficial¹. Las autoridades centrales quieren neutralizar el peligro que representa Jesús para la institución.

No pretenden investigar ni dialogar con Jesús; su juicio sobre él está formado. Se proponen desacreditarlo y comienzan una campaña de difamación («iban diciendo»).

Los parientes de Jesús, partidarios de la institución, habían dicho que estaba loco. Los letrados, en cambio, dan un juicio teológico: Jesús no es un loco irresponsable, sino un enemigo de Dios, un poseído por el demonio. No ofrecen pruebas de lo que dicen; simplemente intentan destruir la indiscutible autoridad de Jesús oponiéndole su propia autoridad de teólogos y maestros reconocidos de la Ley; y no ya provincianos, sino llegados de la capital misma, centro religioso de Israel y sede de sus instituciones. A la autoridad del Espíritu, presente en Jesús (1,22; 2,10), oponen su propia autoridad doctrinal, otorgada por la institución religiosa. Ellos son los representantes y custodios de la ortodoxia oficial.

Pretenden lograr un descrédito radical. Su primera afirmación es un ataque directo a la persona de Jesús: «Tiene dentro a Belcebú», es decir, está poseído por un espíritu inmundo (cf. v. 30) que dirige sus actos; en consecuencia, es un impuro, aborrecible para Dios; su

¹ Así lo indica la doble determinación (*boi ... boi*), cf. Wellhausen 26, Pesch I 346; de hecho, Mc no menciona a «unos letrados», sino a «los letrados», como si fueran conocidos para el lector. Como es sabido, los letrados constituían uno de los tres grupos que integraban el Sanedrín o Gran Consejo, cf. 8,31; 11,27; 14,53. Para Wellhausen 26, los letrados de Jerusalén actúan en este lugar como «máximos enemigos de Jesús» («Superlativ der Gegner»), en relación con los que ha encontrado antes. Lagrange 71: «hay un servicio de espionaje organizado».

actividad está dirigida por las fuerzas del mal; es un enemigo de Dios, un heterodoxo o hereje, porque niega la validez de la doctrina y las instituciones tradicionales, que, según la teología oficial, tenían su origen en Dios mismo.

El uso del nombre de Belcebú en lugar de «espíritu inmundo» o «Satanás» puede indicar que la afirmación de los letrados expresa y fomenta la creencia popular en la posesión diabólica², mientras que, para Mc, «Satanás», «espíritu inmundo» o «demonio» son términos de valor figurado (cf. 1,13.23.34).

La segunda afirmación de los letrados intenta prevenir la objeción que saltaba a la vista de cualquiera: ¿cómo puede ser agente de Belcebú uno que expulsa demonios (1,34; cf. 1,23-26), combatiendo su dominio? Los letrados afirman que esta actividad la realiza Jesús con poder del jefe de los demonios, es decir, de Satanás. En otras palabras: lo acusan de magia (hacer cosas extraordinarias con un poder diabólico), condenada con la muerte³. Su intención coincide con la de los fariseos y herodianos de Galilea (3,6).

Los letrados no mencionan la constitución de los Doce, pero la atacan indirectamente al afirmar que Jesús está poseído; se refieren solamente a la expulsión de demonios, que daba pie a una evidente objeción contra ellos y en la que se manifestaba claramente la autoridad de Jesús, su poder de persuasión, con el que liberaba a los fanáticos de la ideología de violencia que los poseía.

Jesús rebate a los letrados

23 *El los convocó y, usando analogías, les dijo: «¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás?»*

Jesús conoce la campaña que se hace contra él y quiere atajarla. Como los letrados de Jerusalén no se han atrevido a enfrentarse con él y han adoptado la táctica de la difamación, Jesús «los convoca», usando su autoridad (nota fil.; cf. 3,13), y los letrados acatan esa

² Gnllka I 149 cree probable que el nombre «Belcebú» corresponda a concepciones populares galileas sobre el demonio. Jesús no lo utiliza. Según Loisy, citado por Lagrange 72, «la conjetura tenía posibilidad de arraigar en la masa ignorante y crédula».

³ Cf. Pesch I 346, Gnllka I 149. La acusación de magia contra Jesús fue perpetuada por el judaísmo de la era cristiana, como aparece por Justino, *Dial. con Trifón* 69: «Se atreven a decir que era un mago y que extraviaba al pueblo». Orígenes, *Contra Celso* I, 28, registra la opinión de ciertos judíos que afirmaban que Jesús, huyendo de la pobreza, emigró a Egipto; instruido allí en las artes mágicas, en las que descollaban los egipcios, volvió a Palestina y, por medio de portentos, se hizo pasar por un dios. Para los testimonios de autores o documentos judíos, véase Strack-B. I 631.

autoridad que intentaban desacreditar. Lo mismo que los «espíritus inmundos» no podían resistir a Jesús (1,27), tampoco los letrados. Mc insinúa un paralelo entre unos y otros, que va a ser explicitado en el texto.

Como antes en la sinagoga con los fariseos (3,4), Jesús no empieza con una invectiva contra sus adversarios, sino que les propone un razonamiento⁴. Quiere mostrarles la contradicción que entrañan sus afirmaciones y la consecuencia contraria que se deduce de los hechos. Por primera vez aparece en el texto griego el término «parábolas», cuyo significado es muy amplio (nota fil.) y que, en este pasaje, equivale a «analogías» o «comparaciones»⁵.

Jesús empieza su argumento por la segunda acusación, pues si ésta queda rebatida, la primera cae por su base. «Satanás expulsa a Satanás» equivale a «expulsar a los demonios con el poder del jefe de los demonios» (3,22). Los demonios se consideraban esbirros de Satanás, su jefe, agentes suyos. La forma misma de la pregunta de Jesús manifiesta lo absurdo de la acusación.

«[El] Satanás» o «el Enemigo», con artículo, es en Mc figura del poder, que corrompe y tienta al hombre (1,13)⁶; [un] Satanás, sin artículo, como aparece en este texto, es un agente suyo y, como él, «un enemigo» del hombre y de Dios (nota fil.). La pregunta de Jesús presenta, pues, dos agentes de Satanás; uno no podría combatir al otro, pues ambos dependen de un mismo jefe y propugnan los mismos intereses.

Teniendo en cuenta el sentido figurado de «Satanás», el poder dominador, se entiende el sentido de la pregunta. Quien sea agente del poder o lleve en sí la ambición de poder nunca liberará a un hombre de la ideología de poder y violencia que lo posee y lo somete (el demonio o espíritu inmundo); desacreditar el poder y dar libertad significa echar abajo el poder mismo, ajeno o propio. A quien ambi-

⁴ Pesch I 348 hace notar que la respuesta de Jesús, elegantemente subdividida en tres partes, presenta, con sus oraciones condicionales, un estilo más acusadamente griego que las construcciones participiales usadas en Mt 12,25 y Lc 11,17.

⁵ Solamente el v. 27 rebasa el estilo de analogía o comparación, aunque sin llegar a ser parábola en sentido estricto. Es de notar que, en este evangelio, Jesús habla en parábolas solamente a la multitud (4,2.11) o a sus adversarios (12,1), no a sus seguidores. Llamar «parábola» (7,17) al dicho de 7,15 muestra sólo la incomprensión de los discípulos. La «parábola» cuya interpretación ofrece la higuera (13,28) es la pronunciada en 12,1-9; cf. Mateos, *Marcos* 13 §§ 497-501.

⁶ La figura de Satanás (1,13; 3,23.26; 4,15), a quien Jesús en una ocasión identifica con Pedro (8,33), es la del que tienta a un mesianismo de gloria y poder (8,33: *phronein ta tôn anihrópōn*), contrario al plan de Dios (*ou ta tou Theou*). Pedro, que comparte esa ideología y reprocha a Jesús su aceptación del rechazo y de la muerte (8,31s), es agente de Satanás. Este es, pues, la figura del poder y gloria humana, que intenta desviar a Jesús de su línea mesiánica.

ciona el poder no le interesará liberar a los endemoniados (= fanáticos del poder y la violencia), sino ganarlos para su causa.

En la sociedad judía que presenta Mc, la ideología del poder se concreta en el exclusivismo nacionalista y violento de la doctrina enseñada por los letrados (1,23 Lect.). Estos no toleran, por tanto, que Jesús separe a la gente de esta doctrina, ni siquiera a los fanáticos de ella (los endemoniados). Al tacharlo de endemoniado, identifican su propia causa con la de Dios.

24-26 *«Si un reino se divide internamente, ese reino no puede seguir en pie; y si una familia se divide internamente, no podrá esa familia seguir en pie. Entonces, si Satanás se ha levantado contra sí mismo y se ha dividido, no puede tenerse en pie, le ha llegado su fin».*

Jesús apela a la experiencia común, al caso de una guerra civil que destroza un reino o de una discordia que deshace una familia. Los dos ejemplos son incontrovertibles. La división es causa de ruina a nivel social y a nivel familiar.

La conclusión («Entonces») muestra lo absurdo de la afirmación de los letrados: si un agente de Satanás (= el poder y la ambición de poder) libera a los hombres de la ideología del poder, Satanás mismo está provocando su propia ruina⁷, pues al dar libertad al hombre, se está destruyendo a sí mismo.

Al rebatirles la acusación, muestra Jesús que son ellos, los que se oponen a su actividad liberadora, quienes están de parte de Satanás y contra la libertad del hombre.

27 *«Pero no, nadie puede meterse en la casa del fuerte y saquear sus bienes si primero no ata al fuerte; entonces podrá saquear su casa».*

El «Pero no» inicial continúa y desarrolla la negación implícita en la pregunta inicial: «¿Cómo puede [un] Satanás, etc.?» El hecho de expulsar demonios demuestra que Jesús no se comporta como agente de Satanás, sino como su enemigo. Ahora expone la explicación lógica.

«El fuerte» designa indudablemente a Satanás, como lo muestra el paralelo entre «expulsar demonios» y «saquear la casa del fuerte»⁸.

⁷ Nótese la eficaz redundancia en v. 26: «no puede tenerse en pie, le ha llegado su fin»; cf. Taylor 272.

⁸ Las nuevas imágenes son alegóricas, Pesch I 349. El término griego *bo ischyros*, que significa primariamente «el fuerte», admite también un sentido jurídico, «el que tiene derecho». Ambos sentidos han aparecido ya en 1,7 (cf. Lect.). En 3,27 prevalece el primero, aunque la

Al mismo tiempo, la denominación «el fuerte» está relacionada con 2,17: «los que son fuertes», que designaba a las clases dirigentes de Israel y, en aquel contexto, a los fariseos letrados (2,17 Lect.)⁹. «La casa del fuerte» es el ámbito donde éste ejerce su dominio y en el que se encuentran sus posesiones¹⁰.

La actividad del que penetra en la casa del fuerte no consiste en destronarlo y tomar posesión de su casa, sino en saquear la casa, llevándose lo que contiene y dejándola vacía¹¹. Es lo que está haciendo Jesús con la institución judía, como ha aparecido en el episodio de la sinagoga de Cafarnaún (1,21b-28), pero sin crear una institución paralela (1,33 Lect.). «La casa del fuerte» es, pues, una figura de la institución religiosa judía, gobernada desde Jerusalén por el círculo de poder del que forman parte estos letrados (v. 22: «bajados de Jerusalén»)¹².

«Atar al fuerte» significa reducirlo a la impotencia, impidiéndole defender lo que tiene por suyo. «El fuerte» (Satanás) ejerce su influjo cuando el hombre hace suya una ideología de ambición, odio y violencia. Con su enseñanza y actividad, Jesús quita su base a esa ideología, y «el fuerte» queda inerte; tiene que ver que se llevan lo suyo sin poder retenerlo, porque los que tenía sujetos se desvinculan ellos mismos de su dominio¹³.

Bajo estas imágenes se dibuja la estrategia de Jesús frente a la institución judía. El no la combate directamente, sino que elimina su influjo y el de su doctrina sobre el pueblo; y no lo hace imponiendo su autoridad frente a la de la institución, sino mostrando que ésta y su doctrina son contrarias al designio de Dios; lleva así a los individuos a la convicción personal, con lo que el hombre queda libre y el

identificación de «el fuerte» con la institución judía insinúa también el jurídico, al menos en cuanto pretensión. Jesús es «el más fuerte» (cf. 1,7), porque puede atar al fuerte, y «el que», como Mesías de Dios, «tiene más derecho» y puede constituir el nuevo Israel.

⁹ También lo indica la correspondencia de esta «casa» con la casa/familia de v. 25.

¹⁰ Hay sin duda una alusión a Is 49,24s: «si aun al poderoso se le quitasen los cautivos y al terrible le fuera arrebatado el botín»; no, en cambio, a Is 53,12: «dividirá los despojos de los fuertes»; cf. Taylor 273, Pesch I 349.

¹¹ Por tanto, la casa, de la que «el fuerte» no sale, no puede designar a un hombre poseído por el demonio: en tal caso, la analogía habría estado en que Jesús expulsaba de la casa al fuerte, no que arrabataba con su contenido. Un paralelo a este pasaje de Mc se encuentra en Jn 2,13ss, donde Jesús expulsa del templo a las ovejas, figura del pueblo; véase Mateos-Barreto, Juan 166s. En Mt 12,43s, la imagen de la casa se aplica, en cambio, a un individuo, puesto que el espíritu inmundo sale de ella.

¹² A «la casa del fuerte» se opone «la casa de Jesús», lugar de comunión y de amistad (2,15 Lect.).

¹³ Recuérdese la oposición establecida por Jesús entre «los que son fuertes» y «los que se encuentran mal» (2,17).

sistema desarmado para actuar ¹⁴. Es capaz de hacer esto porque él mismo es inmune a la tentación del poder (1,14 Lect.).

Al explicar el significado de su actividad dirigiéndose a los letrados, Jesús denuncia que la institución de poder religioso representada por ellos es satánica, es decir, enemiga del hombre y de Dios; en consecuencia, afirma su pleno derecho a sacar al pueblo («sus bienes») de su dominio, eliminando el influjo que ejerce con su doctrina.

Los letrados acusan a Jesús de estar endemoniado porque invalida la institución judía. Jesús retuerce el argumento: la invalida porque es ella la que está endemoniada. La alarma y la resistencia de los letrados se ha mostrado en su actividad difamatoria contra Jesús; han llegado de Jerusalén precisamente para contrarrestar el creciente influjo de Jesús sobre el pueblo e impedir que la casa se les quede vacía ¹⁵.

Aviso de Jesús a los difamadores

28 *«Os aseguro que todo se perdonará a los hombres, las ofensas y, en particular, los insultos, por muchos que sean.»*

Acabada su argumentación, termina Jesús con una declaración solemne («Os aseguro») que contiene una promesa consoladora y una amenazadora denuncia. En ella responde a la primera acusación de los letrados, «tiene dentro a Belcebú».

La promesa («todo se perdonará») corresponde a lo que él ha practicado en su actividad anterior. Ha mostrado que no hay hombre irrecuperable, por pésimo que haya sido su pasado (2,14.15).

«Ofensas» difiere de «pecados» (1,4.5; 2,5) en que éstos designan las acciones injustas más bien en cuanto desvían y dañan al sujeto que las comete, mientras «ofensas» designa las mismas acciones desde el punto de vista de su efecto, es decir, del daño o perjuicio que causan a otro. Entre ellas se encuentran «los insultos» o «calumnias» (nota fil.).

¹⁴ Es lo que Jesús ha hecho en el caso del leproso; si el individuo hubiera seguido sometido interiormente a la institución, una liberación meramente externa no habría bastado para evitar una recaída; por eso lo ha llevado a la convicción personal (1,43-44 Lect.).

¹⁵ La liberación de los endemoniados/fanáticos es un caso particular y extremo del saqueo que hace Jesús de la institución. Jesús libera a la gente del influjo de la doctrina oficial, y la gente abandona a sus antiguos maestros. Por otra parte, la oposición entre Jesús y los letrados no es comparable a la división y lucha entre dos facciones de una misma casa/familia (v. 24), pretendiendo cada una asegurarse la hegemonía. Jesús tiene su propia casa (2,15: *oikia*) y no pretende suplantarlos a ellos en su posición de poder.

La declaración de Jesús habla de los hombres en general ¹⁶, sin limitación de sujetos ni de clase o número de ofensas ¹⁷. El dicho de futuro («se perdonará»), unido a la certeza («os aseguro»), adquiere carácter profético: anuncia la extensión universal del perdón. El verbo «perdonar» remite al episodio del paralítico (2,5); es, por tanto, la adhesión a Jesús la que es capaz de borrar el pasado pecador de cualquier hombre.

29 *«pero quien insulte al Espíritu Santo no tiene perdón jamás; no, es reo de una ofensa definitiva».*

Hay una sola ofensa que no tiene posibilidad de perdón: el insulto al Espíritu Santo, que Mc identifica inmediatamente con la afirmación de los letrados de que Jesús estaba poseído por un espíritu inmundo (v. 30). La oposición entre «santo» e «inmundo» es patente. El Espíritu Santo es el Espíritu de Dios, el que mueve a actuar por amor, como Dios mismo; el espíritu inmundo es aborrecible para Dios, porque impulsa al odio y a actuar en contra del hombre. Quien se atreve a decir que el espíritu que mueve a Jesús es un espíritu inmundo insulta al Espíritu de Dios (1,10).

El insulto al Espíritu implica negar la evidencia de los hechos ¹⁸. No es un pecado ocasional provocado por una circunstancia pasajera, sino una actitud refleja y corrompida: la del que, conociendo la verdad, no quiere reconocerla. Es la definición de la mala fe ¹⁹.

La afirmación de los letrados se ha debido a la actividad de Jesús en favor de los hombres, uno de cuyos ejemplos ha sido la liberación de los endemoniados/fanáticos. Declarar que es contrario a Dios eliminar el fanatismo ideológico y el espíritu de odio y violencia es insultar al Espíritu Santo. Pero quienes oprimen a los demás utilizando para ello el nombre de Dios no tienen más remedio que negar el origen divino de la liberación que Jesús efectúa: sólo así podrán justificar la opresión que ejercen. Mientras se nieguen a reconocer la evidencia, ellos mismos se excluyen del perdón. La mala fe es una opción consciente y obstinada contra la verdad, que, por nacer de inconfesables intereses, no está dispuesta a rectificar; por eso es una

¹⁶ «Los hijos de los hombres», es decir, «los hombres», usado en los LXX: Sal 11,4,9; 13,2; 113,24.

¹⁷ Pesch I 351: «remisión incondicional y total».

¹⁸ Pesch I 352: «La negativa obstinada a reconocer las señales y la acción de Dios en las señales de su Espíritu Santo».

¹⁹ Un paralelo se encuentra en Jn 9,40s: «Si fuerais ciegos, no tendríais pecado»; cf. Mateos-Barreto, *Juan* 462.

«ofensa definitiva», incancelable, porque hace ineficaz la misericordia divina ²⁰.

La mención del perdón remite también a la predicación de Juan Bautista, que lo prometía a los que demostrasen públicamente su deseo de enmienda mediante el bautismo con agua (1,4). Los que actúan de mala fe no obtendrán nunca el perdón, porque su actitud excluye la enmienda, que es la condición indispensable ²¹.

La actitud de los letrados es peor que la obcecación de los fariseos de la sinagoga (3,5); aquéllos eran fariseos discípulos, que seguían ciegamente la doctrina que les enseñaban; éstos son los maestros, los que dictaminan sobre la doctrina y establecen la ortodoxia.

30 *Es que iban diciendo: «Tiene dentro un espíritu inmundo».*

Mc identifica la actividad difamatoria de los letrados con el insulto al Espíritu Santo («Es que») ²². Ellos, maestros de Israel, conocían perfectamente la historia del pueblo, que tuvo principio con la liberación de Egipto, y los escritos proféticos, en los que se clama por la liberación de la injusticia ²³; pero, como ellos dominan al pueblo con el poder religioso, no toleran una actividad que pueda ponerlo en cuestión y, naturalmente, no quieren que los hombres se liberen de las categorías del poder y sean libres.

Al eliminar en los individuos el fanatismo ideológico, Jesús está poniendo las bases del entendimiento entre los hombres, condición para una nueva sociedad. Pero los dirigentes religiosos, que inculcan la ideología, no quieren una sociedad nueva, en la que su papel dejaría de existir.

Mc repite el punto principal de la acusación porque según la opinión que se tenga de una persona se enjuiciará su actividad. Así, al descalificar a Jesús afirmando que está poseído, los letrados hacen sospechosa no solamente la liberación de los endemoniados, sino todo lo que ha hecho hasta el momento: la supresión de la discriminación legal (1,39-45), la proclamación de la universalidad del reino de Dios (2,1-3.14.15-17), la invalidación de las instituciones (2,18-22), la superación de la Ley (2,23-3,7a), el don al hombre de la libertad de acción (3,1-7a) y, en particular, la constitución del Israel mesiánico (3,13-19), que funda la alternativa al sistema de ellos.

²⁰ Cf. Radermakers 146.

²¹ Pírot 441.

²² Pesch I 353.

²³ Cf. Is 1,17; 58,6s; 61,1; Jr 21,11s; 22,15s; Ez 34,2-4; Sal 72,4.12-14.

III. Mc 3,31-35: *La nueva familia de Jesús*
(Mt 12,46-50; Lc 8,19-21)

³¹Llegó su madre con sus hermanos, y, quedándose fuera, lo mandaron llamar. ³²Una multitud estaba sentada en torno a él. Le dijeron:

—Mira, tu madre y tus hermanos te buscan ahí fuera.

³³El les replicó:

—¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?

³⁴Y, paseando la mirada por los que estaban sentados en corro en torno a él, dijo:

—He aquí mi madre y mis hermanos. ³⁵Quienquiera que lleve a efecto el designio de Dios, ése es hermano mío y hermana y madre.

NOTAS FILOLOGICAS

31 Llegó, gr. *kai erkhetai*, pres. hist.; verbo en sing. con sujeto complejo plural, *bê mêtêr autou kai boi adelphoi autou* (cf. 1,36; 13,3). La variante *erkhontai* está bien atestiguada, pero es *lectio facilior*. El verbo en sing. da relieve a la figura de la madre, que aparece como centro del grupo; para conservarlo en la traducción, se sustituye «y» por «con». La repetición del posesivo separa la figura de la madre de la de los hermanos; cf. 6,3.

quedándose fuera, gr. *exô stêkontes*; el partic. pres. de *stêkô* (cf. 11,25), derivado de *bestêka*, pf. de *histêmi*, «estar de pie/estar», connota la interrupción del camino emprendido por los familiares de Jesús, «deteniéndose fuera/quedándose fuera»; Robertson 1115, Moulton-Turner III 82, Zerwick § 493, Blass § 73,4.

lo mandaron llamar, gr. *apestellan pros auton kalountes auton*; participio de finalidad, cf. Lc 7,3; Robertson 991, Mateos, *El Aspecto* § 363.

32 *estaba sentada*, gr. *ekatheto*, cf. v. 34: *kathêmenous*, y 2,6: *êsan kathêmenoi*. *en torno a él*, gr. *peri auton*, cf. v. 34 y 4,10. Esta cercanía se opone a «quedarse fuera» (v. 31).

le dijeron, gr. *legousin*, constr. *ad sensum*.

Mira, gr. *idou*, deictico, «he aquí/ahí», introduce en Mc una oración completa y llama la atención más bien sobre el sujeto o hecho que se menciona; *ide*, que retiene su fuerza imperativa, reclama a menudo la atención del interlocutor, aunque en Mc tiende a asumir el papel de *idou*; cf. Doudna 65, Mateos, *Marcos 13* § 71.

tu madre y tus hermanos, esta lect. breve está mejor atestiguada que la larga, «tu

madre, tus hermanos y tus hermanas»; véase Metzger, *A Textual Commentary* 82, Taylor 279.

te buscan: el gr. *zêteô* (10 veces en Mc) + complem. de persona, «buscar» (1,37; 3,32; 14,55; 16,6); + complem. de cosa, «pedir, exigir» (8,11.12); + *pós* y subj., buscar la manera de hacer algo (11,8; 14,1.11); + infin., auxiliar de conato, «intentar».

abí fuera, gr. *exô*, cf. v.31 y 4,11. En esp. suele añadirse idiomáticamente una precisión de lugar, según la cercanía o lejanía respecto al lugar que ocupa el que habla («aquí/ahí/allí»).

33 *les replicó*, gr. *apokritheis autois legei* (pres. hist.), fórmula común en los sinópticos y en Juan (en Mc, 15 veces, más con *legei* que con *eipen*). Se considera calcada del hebr. *wayya'an wayyomer*, pero no siempre es redundante (cf. 6,37; 7,28; 8,29; 9,19; 10,3; 11,22.33), cf. Moulton-Howard II 453, Zerwick § 366, Lagrange XCIII, Taylor 279. Se construye con participio o en forma coordinada (7,28: *bo de apekrithe kai legei autô*). La forma *apekrinato* se usa raramente (14,61), quizá con un matiz de solemnidad, véase Zerwick § 366, Liddell-Scott, s.v. IV 3. Cuando *apokrinomai* es portador de significado, el verbo de dicción resulta pleonástico o, quizá mejor, hace resaltar el contenido de la respuesta («respondió esto/así»). En los evangelios, *apokrinomai* denota propiamente reacción verbal a una interpelación («responder, contestar, replicar») o suceso («reaccionar» + verbo de dicción), Mc 9,5; 11,14; 12,35; Mt 11,25; 12,38; 17,4; 28,5; cf. Padilla, «Sobre el verbo *apokrinomai* en el NT» 67-74.

34 *paseando la mirada*, gr. *periblepsamenos*, aor. termin., «habiendo paseado la mirada», cf. 3,5. Nótese la insistencia en la idea de círculo cercano: *peri-bleps.*, *peri auton*, *kylô*.

los que estaban sentados en corro en torno a él, gr. *tous peri auton kylô kathêmenous*, con artíc. anafórico a v. 32: *ekathêto peri auton okhlos. kylô*, dat. adverbial, Robertson 521.

He aquí, gr. *ide* (cf. 2,24), deictico invariable, que, en este caso, reclama la atención sobre los sujetos mencionados; Mt 12,49: *idou*.

dijo, gr. *legei*, «dice», presente histórico.

35 *Quienquiera que*, gr. *hos an*, relat. indefin.

lleve a efecto, gr. *poiêsê*, aor. subj. efectivo, cf. Mt 7,21.24.26. Denota un acto puntual; en el contexto, la decisión de seguir a Jesús.

designio, gr. *thelêma* (única vez en Mc), resultado de la volición, voluntad concreta, Zorell, s.v. 2, Bauer 1.b; como lo expresa el sujeto «quienquiera que», se trata de algo que Dios quiere igualmente para todos los hombres: «designio». Existe un contraste entre el indefin. *hos an* y el determinado *to thelêma*: el designio divino preexiste, es conocido y se espera que cada individuo lo lleve a efecto; cf. 14,36: *ou ti egô thelô alla ti sy*. A la luz de este texto, «llevar a efecto el designio de Dios» significa aceptar para sí mismo el designio divino que acepta Jesús, lo que equivale a darle una adhesión que incluye la decisión de seguirlo hasta el fin. En cuanto en 3,35 se contiene una invitación implícita a todo hombre a seguir a Jesús, la frase «llevar a efecto el designio de Dios» está en relación con las respuestas de los seguidores llamados antes (1,18.20; 2,14). La invitación no se dirige ya, sin embargo, a individuos particulares, es virtualmente universal («quienquiera que»).

ése, gr. *boutos*, más clás. que Mt 12,50: *autos*; Abel 33.

hermano mío, etc.: la presencia de un solo posesivo, estilo griego, no arameo.

CONTENIDO Y DIVISION

Esta perícopa enlaza con la primera del tríptico (3,20-21) por la nueva mención de los familiares de Jesús. «Los Doce»/los discípulos no aparecen en la perícopa; pero, en paralelo con los Doce que estaban con Jesús «en casa» (3,20), aparece como tal el grupo de seguidores que no proceden del judaísmo. Mc expone que los vínculos de familia y de raza no son el fundamento de la sociedad nueva, el reino de Dios; es el cumplimiento del designio de Dios, la adhesión a Jesús y el seguimiento, el que crea la nueva familia universal.

Estructuralmente, está fuertemente trabada, pero pueden distinguirse dos unidades:

- 3,31-32: Llegada de los familiares y recado a Jesús.
- 3,33-35: Réplica de Jesús.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Uso continuo del presente histórico (v. 31: «llega»; v. 32: «le dicen»; v. 33: «dice/replica»; v. 34: «dice»).
2. «La madre y los hermanos», sin nombre. Quintuple repetición.
3. «quedándose fuera» (v.31), sin que se mencione local.
4. La repetición «quedarse fuera» (v. 31), «estar fuera» (v. 32), cf. 4,11.
5. La contraposición de esta «multitud» (v. 32) con la de 3,20.
6. La repetición «estaba sentada en torno a él» (v. 32), «estaban sentados en corro en torno a él» (v. 34), cf. 4,10.

LECTURA

Llegada de los familiares y recado a Jesús

31 *Llegó su madre con sus hermanos, y, quedándose fuera, lo mandaron llamar.*

El verbo en singular («Llegó») destaca la figura de la madre¹. Ni ella ni los hermanos llevan nombre propio, lo mismo que antes la expresión «los suyos» (3,21). Este anonimato los hace aparecer más como figuras representativas que como personas físicas². «Su madre»

¹ La madre está separada del grupo de los hermanos también por la repetición del posesivo.

² En 6,1b-4, donde aparecen los habitantes de «la patria» de Jesús, sus familiares tienen nombres propios, por no ser ya representativos. Para Goulder, «Those Outside» 293, la crítica a los parientes a Jesús en Mc se explica porque, como informa Hegesipo (Eusebio, *H.E.* 3,11; 4,22,4), ellos (de tendencia judaizante) fueron los líderes de la iglesia de Jerusalén desde los años 40. La figura más influyente fue Santiago (Gál 1,18; 2,9; Hch 12,17; 15,13; 21,18), y otros hermanos compartieron su influjo (1 Cor 9,5); la dinastía se continuó con el primo de Jesús Simeón bar Clopás. También Pesch I 162 esirma probable que esta perícopa quiera discutir la preeminencia de «los hermanos del Señor» en la comunidad (de Jerusalén).

representa el origen de Jesús, es decir, la comunidad humana donde se ha criado; «sus hermanos», los miembros de esa comunidad³. Esta familia está en relación con el apelativo «Nazareno», aplicado a Jesús por el poseído de la sinagoga (1,24) para recordarle su procedencia de la región montañosa de Galilea, donde existía un nacionalismo exacerbado y una adhesión fanática a los ideales del judaísmo⁴. Se muestra la hostilidad hacia Jesús en su propio ambiente (3,21). Son los que han convivido con él, pero no están de su parte.

La reacción de los familiares de Jesús estaba provocada por la constitución de los Doce, que había subrayado la ruptura de Jesús con la institución judía (3,21 Lect.). Por eso, en el centro del tríptico (3,22-30) denuncia Jesús a esa institución, representada por los letrados de Jerusalén (3,27). El enclave de la escena con los letrados entre las dos en que aparece la familia de Jesús indica que la oposición de ésta se debe a la sumisión de los familiares a los letrados y a su doctrina⁵.

La llegada es el final del viaje emprendido (3,21). Llegan, por tanto, con intención de apoderarse de Jesús, por considerarlo demente⁶. Sin embargo, «se quedan fuera». La mención de un «fuera» implica la de un «dentro», pero no se nombra local alguno ni, en particular, «la casa», como en 3,20. Jesús no está en «la casa» del nuevo Israel; está dentro de un ambiente al que sus familiares no pertenecen ni quieren pertenecer.

El hecho de «quedarse/detenerse fuera» interrumpe el movimiento de los familiares y aplaza la ejecución de su propósito sobre Jesús (3,21: «echarle mano»); implica que existe un obstáculo a su contacto directo con él. «Quedándose fuera», sin acercarse a Jesús, lo mandan llamar por medio de unos intermediarios, mostrando arrogarse cierta autoridad sobre él.

³ Muchos autores, entre ellos Gnllka I 152, se extrañan de que en este pasaje y en 6,1ss se omita la mención del padre y opinan que, para el tiempo de la actividad de Jesús, José debía de haber muerto ya. Para Pesch I 362, la razón de la omisión es teológica: el cristiano, que ha abandonado al padre (1,20), no encuentra otro en la comunidad (10,29s).

⁴ Sobre las opiniones antiguas acerca de «los hermanos de Jesús», véase Lagrange 79-93, Taylor 281s. Del texto del evangelio se deduce que, al menos algunos de los llamados «hermanos» de Jesús, no eran sino parientes. En efecto, en 6,3 aparece Jesús como hijo de María y hermano de Santiago, José, Judas y Simón, mientras en 15,40 se dice que la madre de Santiago y de José era otra María. De todos modos, en esta perícopa la figura de la madre y la de «los hermanos» son representativas.

⁵ La sección termina precisamente con el episodio de la sinagoga «en su patria/su tierra» (6,1b-6), término de significado más amplio que «Nazaret»; allí encuentra Jesús una total incredulidad, debida al influjo de la difamación hecha por los letrados.

⁶ Sorprendentemente, Schnackenburg I 95 y Pesch I 359, piensan que la familia de Jesús no viene para apoderarse de él, sino para visitarlo. No se entiende entonces el rechazo de Jesús.

32a *Una multitud estaba sentada en torno a él.*

Aparece el obstáculo que se interpone entre los familiares y Jesús: éste está rodeado de una multitud de gente sentada ⁷.

Es la segunda multitud que aparece en el tríptico. La primera, una multitud judía simpatizante de Jesús, se reunía en «la casa» del nuevo Israel, impidiendo a los Doce tomar su alimento (3,20). Esta multitud es diferente («una multitud», no «la/aquella multitud») ⁸ y no está en «la casa», mostrando que no pertenece a Israel. Tampoco «se reúne» está ya reunida en una actitud de estable y permanente cercanía a Jesús («sentada», «en torno a él»).

«Estar sentados en torno a Jesús» equivale a «estar con él», primera intención de Jesús al constituir a los Doce (3,14). Lo que allí, respecto al Israel mesiánico, era un propósito, aquí, con este grupo, es realidad. Son, por tanto, seguidores de Jesús, pero distintos de «los discípulos/los Doce».

Esta multitud corresponde, pues, al segundo grupo de seguidores que aparecía en la escena del banquete en «la casa/hogar» (2,15), a los «muchos recaudadores y descreídos» que compartieron la mesa con Jesús y sus discípulos; Mc insistía sobre su número y sobre el seguimiento («de hecho, eran muchos y lo seguían»). Son éstos, los excluidos de Israel, virtualmente la humanidad fuera de Israel, los que ahora rodean a Jesús y los que, con su cercanía estable («sentados en torno»), muestran su plena adhesión a él y a su mensaje ⁹.

La calidad de esta multitud es el obstáculo que encuentra la familia para acercarse a Jesús. Está rodeado de un círculo de «impuros», y los familiares, como en otra ocasión los fariseos letrados (2,16), no pueden mezclarse ni tener contacto con tal clase de gente. Siguen la doctrina oficial y respetan la discriminación basada en la Ley. También ellos desaprueban que Jesús tenga contacto con «los pecadores» ¹⁰.

⁷ Por no pensar en la posibilidad de que Mc presente un grupo de seguidores diferente del de «los discípulos», Gnika I 152 propone que originalmente la escena se desarrollaba en la casa (cf. 2,1) y que la multitud no formaba parte; los actores eran Jesús, los discípulos, quienes, aunque ahora no se nombren, están presupuestos en la respuesta de Jesús, y los parientes; según Gnika, Mc, desgraciadamente, ha borrado el contraste entre discipulado y parentesco. Hay que decir, por el contrario, que el contraste está agudamente marcado, pero entre seguidores (más amplio que «discípulos») y allegados.

⁸ Tres veces se encuentra en Mc la mención de dos multitudes diferentes en paralelo (ambas sin artículo) dentro de la misma unidad: en este tríptico (3,20.32), en el de la hija de Jairo (primera multitud, 5,21; segunda, 5,24b.27.30) y en el episodio del niño epiléptico (primera multitud, 9,14.15.17; segunda, 9,25); véase Mateos, *Los Doce* § 306ss.

⁹ Esta primera ocasión en que aparecen las dos multitudes en paralelo establece la pauta de lectura para las ocasiones siguientes (5,21.24a; 9,14.25), que han de ser interpretadas a la luz de este caso.

¹⁰ Nótese la oposición entre *boi par' autou*, los que están materialmente cerca de Jesús, pero se oponen a su actitud, y *boi peri auton*, los que están incondicionalmente de su parte.

Queda así «fuera» la familia «carnal» de Jesús, la madre y los hermanos, que lo buscaban para llevárselo. Es decir, una vez constituido el Israel mesiánico, los círculos nacionalistas próximos al entorno familiar de Jesús rechazan su programa y pretenden neutralizar su iniciativa.

Por otra parte, «los de fuera» era el modo como los judíos designaban a los herejes y a los paganos¹¹. Ahora, respecto a Jesús, sus familiares «se quedan fuera»; al no aceptar al grupo que rodea a Jesús y mantener el principio de discriminación prueban que no conocen al verdadero Dios.

Los que rodean a Jesús son «multitud»: este dato señala el éxito del mensaje entre los que no proceden del judaísmo o están en ruptura con él. Referida al tiempo de Marcos, la escena muestra que es la existencia de numerosas comunidades cristianas de origen pagano la que impide que la novedad y el mensaje de Jesús queden secuestrados por el espíritu del judaísmo¹².

El número doce representa el pueblo elegido; la «multitud», por el contrario, es un grupo numeroso, pero carece de rasgos distintivos que lo constituyan «pueblo». De hecho, los que «están en torno a él» pueden proceder de cualquier pueblo y cultura; su identidad como grupo no es una herencia del pasado, se crea por su vinculación a Jesús.

Hay que notar que el verbo inicial de la narración («Llegó») se encuentra en griego en presente («Llega»), recurso literario que saca el relato del tiempo de Jesús para llevarlo al del evangelista: se indica así que la situación descrita existe o, al menos, continúa cuando se escribe el evangelio; prosigue el deseo de anular el mensaje universalista de Jesús y no cesa la protesta por la admisión de paganos en las comunidades cristianas, actitud propia de los círculos judíos o judaizantes.

32b *Le dijeron: «Mira, tu madre y tus hermanos te buscan ahí fuera».*

Algunos innominados transmiten a Jesús el recado de sus familiares¹³. El verbo «buscar» tiene en Mc un matiz peyorativo (cf. 1,37); aquí, el propósito de impedir la actividad de Jesús.

¹¹ Cf. Strack-B. II 7, III 362, Pesch I 384, Mateos, *Los Doce* § 678.

¹² La madre y los hermanos tienen una doble representatividad figurada: los judaizantes o judeocreyentes y los judíos o hermanos de raza. Unos y otros no están de acuerdo con la creación de nuevo Israel y en el universalismo del mensaje; siguen apegados al judaísmo tradicional.

¹³ El recado repite casi textualmente la frase con la que Mc da cuenta de la llegada de los

Se repite la indicación «fuera», que muestra el desprecio y el rechazo de los familiares por la gente que rodea a Jesús ¹⁴ y la censura implícita del modo de proceder de éste. El vínculo de sangre queda frustrado por la postura ideológica de los parientes.

Réplica de Jesús

33-34 *El les replicó: «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?» Y, paseando la mirada por los que estaban sentados en corro en torno a él, dijo: «He aquí mi madre y mis hermanos».*

La pregunta retórica que hace Jesús atrae la atención sobre la gravedad de la cuestión que está en juego y es señal de que va a plantear la índole del vínculo familiar de modo completamente distinto. La pregunta pone en cuestión que los que lo buscan sean familiares suyos, aunque se llamen tales. Va a definir lo que él entiende por su familia. En el original griego, los verbos «replicar» y «decir» están en presente («les replica», «dice», nota fil.), mostrando que las palabras de Jesús son válidas para todo tiempo.

La introducción descriptiva al dicho de Jesús («paseando la mirada, etc.») crea expectación y realza su importancia. Es la segunda vez que Mc menciona una mirada de Jesús en torno: la primera fue en la sinagoga, sobre los fariseos, sin palabras pero con ira (3,5); ahora su mirada recorre a los que tiene alrededor, y el cariño que encierra va a quedar patente en las palabras que la acompañan.

A su familia natural contraponen Jesús estos seguidores suyos que lo rodean («He aquí mi madre y mis hermanos») y que están con él incondicional y establemente. Mc subraya esta disposición repitiendo la frase «sentados en corro en torno a él» ¹⁵. Los que «se quedan fuera» no son para Jesús madre y hermanos.

La familia debería tener objetivos comunes. El de Jesús es el de Dios mismo, ofrecer a toda la humanidad la liberación del pasado pecador y la plenitud de vida (2,1-13). Sus familiares lo rechazan y se encierran en el exclusivismo judío, en la línea de los letrados.

familiares (v. 31); solamente, en lugar de «te llaman», dice «te buscan fuera». Se mencionan de nuevo la madre y los hermanos como dos unidades separadas (repetición del posesivo).

¹⁴ Para el desprecio de los judíos por los paganos, véase Leipoldt-Grundmann I 322.

¹⁵ A esta imagen de «estar sentados en corro en torno a él», es decir, a esta cercanía permanente a Jesús, corresponde la frecuente presencia en el relato evangélico de los seguidores no israelitas, como «los en torno a él» (4,10), de nuevo bajo la denominación de «multitud» (5,24b; 7,14.33; 8,34; 9,25) o bajo ciertas figuras (9,36.37; 10,13.14.15: el/los chiquillos, y otras); véase Mateos, *Los Doce* §§ 458-471.

Jesús se encuentra ante una opción entre dos vínculos: el natural de la sangre (la familia, su gente) y el libre creado por la adhesión (los seguidores de fuera del judaísmo). No duda un momento: rompe con los familiares que rechazan su programa. Para Jesús, el vínculo creado por la adhesión es más fuerte y valedero que los de sangre. Lo que une estrechamente a los hombres es la comunidad de objetivos e ideales, más allá del parentesco natural.

Además, siendo el parentesco figura del origen judío de Jesús y del ambiente en que ha vivido, la opción que hace significa que no sólo ha roto con la institución judía, sino que se desvincula de sus raíces, cuyos representantes lo rechazan, y se vincula a la humanidad como tal. Jesús no se define ya como judío, sino como hombre.

La relación de Jesús con sus seguidores es de intimidad, amor, solidaridad. «Madre» denota afecto¹⁶; «hermanos», afecto e igualdad. En boca de Jesús, la declaración subraya el amor y la solidaridad con que él se considera ligado a los suyos.

El antiguo clan, basado en el parentesco de sangre, cede el paso a la nueva comunidad, basada en la adhesión libre a Jesús. Contra la expectación judía, el reino de Dios no tiene por base la familia ni la raza, sino la opción; no la herencia, sino la libertad.

35 *«Quienquiera que lleve a efecto el designio de Dios, ése es hermano mío y hermana y madre».*

Jesús ensancha el horizonte. Lo que acaba de decir de los seguidores presentes lo extiende virtualmente a todo hombre, sin distinción de pueblos ni razas («Quienquiera que»). Ser familia de Jesús, como lo son los que «están en torno a él», queda ofrecido a todos.

La condición mencionada, «llevar a efecto el designio de Dios», es un acto que toca realizar a cada individuo¹⁷. Dios quiere ser Padre de todos los hombres comunicándoles su propia vida, el Espíritu, y esa vida se comunica por la adhesión a Jesús. El designio de Dios, expresión de su amor, es, por tanto, que los hombres, vinculándose

¹⁶ La madre no es figura de autoridad (sí el padre), pues no la tenía en absoluto sobre el hijo adulto. La figura del padre terreno, representante de la autoridad y de la tradición, no encuentra lugar en la comunidad cristiana; cf. 1,20 («dejaron al padre») y las dos enumeraciones en Mc 10,29-30, donde la segunda omite la mención del padre; cf. nota 3.

¹⁷ Schultz, «Markus und das AT» 188-195: Mc no identifica «la voluntad/designio de Dios» con la Ley mosaica ni con la palabra profética; tampoco con la instrucción sacerdotal ni con la Mishna farisea. Por algo falta en este evangelio el término «Ley», porque el *ibéléma Theou* y el *logos Theou* no se confunden con la Torá ni la Mishna. Para Pesch I 363, «hacer la voluntad de Dios» incluye el compromiso de seguir el camino de Jesús llevando la propia cruz (8,34); su significado está atestiguado paradigmáticamente en la actividad de Jesús descrita en 2,1-3,7a. En otras palabras: significa dar la adhesión a su persona y programa.

a Jesús, participen de esa vida. El acto propio del hombre es la decisión de hacerlo («cumplir/llevar a efecto»), como lo han hecho «los que están sentados en torno a él», cuya cercanía a Jesús es figura de la adhesión incondicional (cf. 3,14 Lect.). Al tomar esa decisión, el hombre queda vinculado a Jesús y se siente objeto de su particular amor («hermano mío y hermana y madre») ¹⁸. Por otra parte, la condición crea una exclusividad («ése»): los que no la cumplen no pueden llamarse familiares de Jesús.

En la frase «ése es hermano mío y hermana y madre», el único posesivo contrasta con la construcción de las frases anteriores, en las que aparecían dos posesivos: «tu madre y tus hermanos». Desaparece, pues, la división en categorías; por parte de Jesús, cada seguidor tiene con él la misma relación. Existe con todos y cada uno un vínculo de solidaridad y afecto que compendia todos los que pueden existir dentro de la familia.

En el dicho de Jesús, la enumeración («hermano mío y hermana y madre») es más amplia que las anteriores («madre y hermanos»), pero, sobre todo, cambia el orden, poniendo en primer término y haciendo resaltar la hermandad, vínculo que lo coloca en plano de igualdad con estos seguidores, como había sucedido con los discípulos al llamarlos «los amigos del novio» (2,19). Se incluyen todas las relaciones familiares que no implican dependencia, y se deja fuera la de «padre», representante de la autoridad en la familia ¹⁹.

Así, Jesús, que es el centro del grupo (v. 32: «sentados en torno a él»; v. 34: «en corro»), no se atribuye superioridad ni ejerce dominio. Sus seguidores, unidos a él por un vínculo de adhesión y amor más fuerte que el de sangre, no por eso pierden su libertad.

La mención de la «hermana», que no aparecía entre los familiares que han ido a buscarlo, da a entender la igualdad de los sexos, mostrando su importancia en la familia y considerándola tan digna de cariño como el hermano.

La vinculación de Jesús a Israel como pueblo y su amor por él se fundaba en la calidad de pueblo elegido, y por eso existían antes de

¹⁸ El abrazo de Jesús al «chiquillo» (9,36) y a «los chiquillos» (10,16), figuras de los seguidores no israelitas, expresa precisamente este vínculo de amor de Jesús con los que lo siguen; cf. Mateos, *Los Doce* §§ 406, 466.

¹⁹ Leipoldt-Grundmann I 189. Entre los seguidores procedentes del judaísmo (los discípulos) se han subrayado los vínculos de hermandad (1,16.19), para indicar el ofrecimiento del reino de Dios, nueva tierra prometida, a todo Israel (1,16 Lect.). Los seguidores no israelitas tienen acceso a él por la adhesión a Jesús. Las denominaciones «hermano», «hermana» eran comunes en la iglesia primitiva, cf. Boobyer, «Galilee» 347. Para «madre», cf. Rom 16,13. Otros pasajes muestran el carácter de familia propio de la primitiva comunidad cristiana, entre ellos Rom 16,16; Gál 6,10; Ef 2,19; Hch 2,44 y 4,32.

la llamada y de la convocación. De ahí que, en el caso de los Doce (3,13-19), el amor de Jesús y la correspondencia a él por parte de los Doce se expresen separadamente, como sucesivos en el tiempo: «a los que él quería» (3,13) expresa el amor antecedente de Jesús a Israel; «para que estuvieran con él» (3,14) muestra la respuesta de adhesión/amor que espera Jesús de los que ha convocado. En cambio, su vinculación con el resto de la humanidad es consecuente a la decisión de los individuos, a partir de la cual se instaura la nueva relación de familia; de ahí que se describa con términos que indican reciprocidad simultánea: «hermano, hermana, madre» (3,35).

Esta perícopa, situada después de la constitución de los Doce o Israel mesiánico (3,13-19), presenta, pues, como tal, a un grupo de seguidores ya existente (2,15) y paralelo al de los Doce, el que procede de la humanidad no israelita. «Los Doce» es una denominación delimitante, pues el número simboliza a Israel. Este otro grupo, aunque está constituido, no tiene frontera (multitud): la posibilidad de pertenecer a la familia de Jesús queda abierta, para permitir la integración de todos los pueblos («Quienquiera que lleve a efecto»).

El tríptico (3,20-21.22-30.31-35) presenta así en paralelo los dos grupos que constituyen la comunidad de Jesús: el primero, representado por «los Doce», está en «la casa» (3,20), figura precisamente de su condición de Israel definitivo («la casa del nuevo Israel»). El segundo, apiñado en torno a Jesús (3,31-35), tiene su identidad propia, pues puede hablarse de un «fuera», pero no tiene «casa» que lo delimite: está abierto a toda la humanidad.

SEGUNDA UNIDAD

Tríptico de la enseñanza en parábolas (Mc 4,1-9; 4,10-25; 4,26-34)

La segunda unidad (4,1-34) dentro de la segunda sección (3,20-6,6) está constituida por un tríptico, caracterizado por el uso del término «parábola» (4,2.10.11.13.30.33.34). A diferencia del tríptico anterior (3,20-35), donde los temas principales eran las reacciones a la constitución de los Doce y la presencia del grupo de seguidores no israelitas, abierto a la humanidad entera, en ésta se trata de la enseñanza.

La unidad del tríptico está mostrada por la inclusión que forman las frases: *k. edidasken autous en parabolais polla* (4,2) y *k. toiautais parabolais pollais elalei autois ton logon* (4,33).

El tríptico se estructura de la siguiente manera:

El *primer cuadro* (4,1-9) comienza con una introducción: mientras Jesús enseña junto al lago/mar de Galilea, acude una enorme multitud de gente. Jesús sigue enseñando, pero usando un estilo figurado (en parábolas) (4, 1-2a). A continuación expone Mc la primera parábola, «la del sembrador» o «de los cuatro terrenos» (4,2b-8). Termina la perícopa con una llamada a la reflexión (4,9).

El *cuadro central* (4,10-25) presenta un aparte de Jesús con los dos grupos de seguidores, los Doce o discípulos y «los en torno a él». La delimitación inicial es clara por la indicación temporal/local «Cuando se quedó a solas» (4,10). La delimitación final la establece la inclusión creada entre 4,11 y 4,24 con el uso de la segunda persona plural (4,11: *hymín ... dedotai*, «a vosotros se os ha comunicado»; 4,24: *metrêthêsetai hymín kai prostêbêsetai hymín*, lit.: «se medirá para vosotros y se añadirá para vosotros»), confirmada por las fórmulas intercaladas *kai elegen/legei autois*, lit.: «y les decía/les dice» (4,11.13.21. 24), mientras las fórmulas introductorias siguientes, referidas a la multitud, suprimen el pronombre: *kai elegen*, lit.: «y decía» (4,26.30), como antes en 4,9¹.

¹ Véanse las fórmulas introductorias, con y sin pronombre, que se refieren a la multitud (M) y a los seguidores (S):

M) 4,2a: *k. edidasken autous*, anafórico a *pleistos ophlos*.

El *tercer cuadro* del tríptico (4,26-32), en el que Jesús vuelve a dirigirse a la multitud, comprende las dos parábolas del Reino (4,26-29; 4,30-32).

El tríptico se cierra con un breve *colofón* (4,33-34).

En esquema:

- I. 4,1-9: Introducción y enseñanza a la multitud. La parábola del sembrador.
- II. 4,10-25: Aparte de Jesús con sus seguidores.
- III. 4,16-32: Reanudación de la enseñanza a la multitud. Las parábolas del Reino.
- 4,33-34: Colofón: Enseñanza a la multitud y explicación en privado a los discípulos².

M) 4,2b: *k. elegen autois*, la misma anáfora.

M) 4,9: *k. elegen*, subsumido por el anterior.

S) 4,11.13.21.24: *k. elegen/legei autois*, anafóricos a *hoi peri auton syn tois dōdeka* (4,10).

M) 4,26: *k. elegen*, ruptura de la anáfora, conexión con 4,9.

M) 4,30: *k. elegen*.

M) 4,33: *elalei autois*, en paral. con *edidasken autous* (4,2a).

M) 4,34: *ouk elalei autois*.

² Fay, «Introduction to Incomprehension», propone para Mc 4,1-34 una estructura concéntrica: A: 1-2a; B: 2b-9; C: 10-13; D: 14-20; C': 21-25; B': 26-32; A': 33-34. Es difícil de ver la correspondencia de C con C', pues 24-25 corresponde más bien a la anterior explicación de la parábola (14-20).

I. Mc 4,1-9: *Introducción y parábola del sembrador*

(Mt 13,1-9; Lc 8,4-8)

4 ¹De nuevo empezó a enseñar junto al mar, pero se congregó alrededor de él una multitud grandísima; él entonces se subió a una barca y se quedó sentado, dentro del mar. Toda la multitud se quedó en la tierra, de cara al mar, ²y se puso a enseñarles muchas cosas con parábolas.

En su enseñanza, les dijo:

³—¡Escuchad! Una vez salió el sembrador a sembrar. ⁴Sucedió que, al sembrar, algo cayó junto al camino; llegaron los pájaros y se lo comieron. ⁵Otra parte cayó en el terreno rocoso, donde apenas tenía tierra; como la tierra no era profunda, brotó en seguida, ⁶pero cuando salió el sol se abrasó y, por falta de raíz, se secó. ⁷Otra cayó entre las zarzas: brotaron las zarzas, la ahogaron, y no llegó a dar fruto. ⁸Otros granos cayeron en la tierra buena y, a medida que brotaban y crecían, fueron dando fruto, produciendo treinta por uno y sesenta por uno y ciento por uno.

Y añadió:

—¡Quien tenga oídos para oír, que escuche!

NOTAS FILOLOGICAS

4,1 *De nuevo*, gr. *palin*, cf. 2,13.

empezó a enseñar, gr. *êrxato* + infin. (26 veces en Mc, cf. Moulton-Howard II 455), aquí con lexema continuo, cf. 1,45; 2,23.

enseñar, gr. *didaskhein* (17 veces en Mc).

junto a, gr. *para* con verbo que no indica movimiento; cf. 10,46: *ekatheto para tèn bodon*; Robertson 615, Moule 51.

mar, gr. *thalassa*, designando el lago de Galilea, cf. 1,16; 2,13.

pero, gr. *kai*: la afluencia de la multitud interrumpe la enseñanza, de ahí el valor adversativo.

Se congregó, gr. *synagetai*, pres. hist., que exige separar esta frase de la anterior en aor. El prefijo *syn-* indica la convergencia y, probabl., es perfectivo (término del movimiento, Moulton-Howard II 324s). Para *synagó* y su relación con *synagógē*, véase 1,33, nota fil.

a su alrededor, gr. *pros* + acus. (*auton*), direccional con verbo de movimiento, indica el punto de convergencia de *synagetai*.

una multitud, gr. *okblos*, auditorio diferente de aquel al que había empezado a enseñar. La afluencia de gente hará que Jesús cambie de lugar: de *para tèn thalassun* a *en tè thalassè*.

grandísima, gr. *pleistos*, superl. absoluto (intensivo) de *polys*, Robertson 670, Moule 98. Un superl. relat. en *-atos* se encuentra solamente en Hch 26,6: *kata tèn akribestatièn airesin*, «según la secta más estricta», cf. Moulton I 78, Moulton-Milligan, *pleistos*.

entonces, gr. *bôste*, consecutivo-ponderativo, cf. 2,2; 3,20.

subió a una barca y se quedó sentado, gr. *eis ploion embanta kathēsthai*. No es necesario recurrir a aramaísmo; la constr. es perfectamente griega y común en el NT, cf. Moulton I 241. *embainō*, usado en Mc solamente en conexión con alguna barca (5,18; 6,45; 8,10-13).

se quedó sentado, gr. *kathēsthai*, inf. pres. de *kathēmai*, «estar sentado», equivale a un impf. sucesivo respecto al participio aor. puntual, que señala el momento inicial: «se quedó sentado», Bauer, s.v. 2; cf. Mateos, «El imperfecto sucesivo».

dentro del mar, gr. *en tè thalassè*, significa que la barca estaba flotando, no varada en la orilla.

cara al mar, gr. *pros* + lexema estático conserva el sentido de dirección (cf. antes *pros auton*): «(vuelta) hacia, mirando a»; *para tèn thal.*, contigüidad; *pros tèn thal.*, dirección.

en la tierra, gr. *epi tēs gēs*, con un sentido figurado por oposición al «mar». Mt 13,2: *epi ton aigialon*, «en la orilla».

2 *se puso a enseñarles*, gr. *edidasken autous*, impf. sucesivo, cuya acción sigue a la puntual indicada por el aor. *embanta*, en paralelo con el infin. *kathēsthai*: «se quedó sentado y se puso a enseñar».

con parábolas, gr. *en parabolais*, instrumental (3,23; 4,2.11; 12,1): «mediante, por medio de, usando, valiéndose de». Aquí, las parábolas son relatos ficticios que exponen en clave una enseñanza. La expresión *en parabolais* define el género literario: «en estilo parabólico», e introduce la exposición de una parábola determinada (cf. 12,1) o de varias parábolas o comparaciones; cf. Mateos, *Marcos 13* § 500.

El texto describe, por tanto, dos comienzos diferentes de la enseñanza de Jesús: Primero se pone a enseñar (*êrxato*) en la playa a un grupo innominado, con el que no usa parábolas. A continuación, cuando se congrega el gentío, comienza a enseñar desde la barca valiéndose de parábolas; el inicio de esta enseñanza está marcado por el impf. sucesivo *edidasken*, cuya duración temporal comienza en el momento señalado por *embanta ... kathēsthai*. A esta doble enseñanza corresponde la distinción expresada en 4,11 entre los seguidores de Jesús y la gente: «a vosotros se os ha comunicado el secreto del reino de Dios; ellos, en cambio, los de fuera, todo eso lo van teniendo en parábolas».

muchas cosas, gr. *polla* no adverbial, sino complemento directo de *edidasken*, cf. 1,45; Bauer, *polys* I 2 b α.

en su enseñanza, gr. *en tè didakhē autou*; cf. v. 4: *en tō spetrein*. Según Mc, las parábolas que registra no son más que una parte de la enseñanza; cf. v. 33: *toiautais parabolais pollais*. Para *didakhē*, cf. 1,22.27.

3 ¡Escuchad!, gr. *akouete*, imper. pres. durat., en relación inclusiva con v. 9 (cf. 12,29).

Una vez, gr. *idou*, que hace destacar una realidad que aparece en el relato, véase Mateos, *Marcos 13* § 71; cf. 3,32. Las traducciones «mirad»/«he aquí que» no cuadran con el contexto.

salíó, gr. *exélthēn*, aor. narrativo, como de suceso acaecido (Abel 559). La explicación se dará en presente (4,14-20).

el sembrador, gr. *ho speirōn*, participio sustantivado (Zerwick § 371). En absoluto, el artíc. podría ser genérico: «el/todo sembrador», pero en el contexto queda excluido por el pasado «salíó».

a sembrar, gr. *speirein*, infin. de finalidad, cf. Moulton I 205, Robertson 431, Lagrange 93. Mc usa *speirō* solamente en este capítulo, pero cf. 1,23: *ta sportima*, «lo sembrado».

4 *En la siembra*, gr. *en tō speirein*, temporal (*en tō* + infin. en gr. clás. causal, cf. 6,48: *basanizomenous en tō elaunein*). La constr. se encuentra dos veces en Mc, tres en Mt, 34 en Lc, cf. Robertson 107.1073, Abel 70g, Moulton-Howard II 18.450, Zerwick §§ 387.390, Moulton-Turner III 145.

sucedíó, gr. *k. egeneto* + aor. indic. (*epesen*), cf. 1,9.

algo, gr. *ho men*; la partícula no introduce una oposición, sino que comienza una enumeración; *de* se omite fácilmente (cf. Sant 3,17) o se sustituye por *kai* (vv. 5.6.7.8), cf. Robertson 1153, Blass § 447,3. Raro en Mc (*men ... de*, en 12,5 y 14,21. 38; *men ... alla*, en 9,12).

junto al camino, gr. *para tēn bodon*, «a lo largo del camino», «al borde del camino» (cf. Lc 8,5: *para tēn bodon kai katepatēbē*, «y fue pisoteada»; cf. Black, *Approach* 162). El paralelo de Mc 10,46b: *ekatēto para tēn bodon*, «estaba sentado junto al camino», hace preferir la traducción propuesta.

llegaron ... se lo comieron, gr. *élthēn ... katephagen*, verbos en sing. con sujeto neutro plural, clásico, Moulton-Turner III 312s, pero cf. 3,11. *katephagen*, prefijo perfectivo, Moulton-Howard II 316. Nótese el uso de oraciones coordinadas (vv. 4.7); al contrario, en Lc 8,6.7.8; cf. Black, *Approach* 63.

5 *Otra parte*, gr. *allo*, se opone a *ho men* (v. 4), Robertson 747.

el terreno rocoso, gr. *to petrōdes*, derivado de *petra*, «roca» (no de *petros*, «ple-dra»), Black, *Approach* 162.

como la tierra, etc., gr. *dia to* + infin. causal, cf. v. 6; en 5,4, más prueba que causa, Moulton-Turner III 142.

brotó, gr. *exaneteilen* (sólo aquí y en Mt 13,5), verbo que aparece en gr. clás. y en los LXX, ordinariamente transitivo, cf. Taylor 287.

6 *se abrasó*, gr. *ekaumatisthē*, verbo tardío, no en los LXX; de *kauma*, «calor abrasador», «bochorno».

se secó, gr. *exeranisthē*, cf. 3,1.

7 *zarzas*, gr. *akanthai*; el sing. significa «espinas»; el plural se emplea para toda clase de plantas espinosas, «zarzas, cardos», etc., cf. Zorell, s.v. 2, Bauer, s.v., Taylor 287.

brotaron, gr. *anebesan*, de *anabainō*, «subir», usado en el sentido de «brotar», «crecer», cf. LXX Gn 41,5; Dt 29,23; Is 5,6; 32,13.

la abogaron, gr. *synepnixan*, de *sympnigō*; cf. Mt 13,7: *pnigō*; 13,22: *sympnigō*; Lc 8,7: *apopnigō*; 8,14: *sympnigō*; *syn-* perfectivo, Moulton-Howard II 325.

y no dio fruto, *kai* consecutivo, Reiser 123.

8 *en la tierra*, gr. *eis tēn gēn*, «dentro de»; cf. v. 4: *para*; v. 5: *epi*; v. 7: *eis*, «entre», buena, gr. *kalēn*; el significado original de *kalos* es «bello», de donde deriva «noble, bueno, útil»; Mc lo usa en dos sentidos: 1) «bueno, útil»: 4,8.20; 9,50; 14,6; 2) «conveniente, ventajoso, oportuno»: 7,27; 9,5; positivo por comparativo, «mejor, más ventajoso»: 9,42.43.45.47; 14,21; Zorell, Bauer, s.v.

brotaban, *crecían*, gr. *anabainontia*, *auxanomēna*, parts. pres. durativos, indican-

do proceso; *auxanó*, única vez en Mc; para las lecturas variantes, véase Taylor 288. *fueron dando fruto*, gr. *karpon didonai*, semitismo por *k poiein* = *karpophoréin* (4,20.28), Bauer, s.v. 1; cf. 3,6: *symbolion didonai*. El impf. *edidou* tiene sentido distributivo (sing. con suj. neutro plural). *karpos*, «fruto»: 4,8.29; 11,14; 12,2.

produciendo, gr. *epheren*, cf. *karpophoréō*, impf. durativo: «fueron produciendo». *treinta por uno*, etc., gr. *ben triakonta*, *kal*. En aram., *ben*, *bad*, es signo de multiplicación, cf. Moulton-Howard II 176. 439, Moulton-Turner III 188, Moule 187, Black, *Approach* 124, Blass § 248.3, Zerwick § 158. *ben bekaton* = *bekatonaplasona* (10,30). Lo extraño de esta constr. semit. produjo diversas variantes: *eis-en-en* o *bien en-en-en*, que tiene el mismo sentido en el griego de la koiné, cf. Moulton I 103, Moulton-Turner III 265, Blass § 207.2, Moulton-Milligan, *Vocabulary*, *ben* 209s. Para el aramaísmo, cf. Dn 3,19. En Mt 13,8: *bo men-bo de-bo de*, los diferentes frutos se refieren a semillas distintas, y se evita la progresión con el cambio de orden: «ciento, sesenta, treinta».

Las formas articuladas *tên bodon* (v. 4), *to petrôdes* (v. 5), *tas akanithas* (v. 7), *tên gên tên kalên* (v. 8), describen las diversas partes de un campo considerado como real.

9 *Y añadió*, gr. *k. elegen*, impf. continuativo, que introduce la sentencia final de un discurso; cf. 2,27; 9,1.

Quien, gr. *bos*, usado como indefinido (cf. 3,35; 4,25), equiv. a participio (cf. Mt 13,9: *bo ekbôn*), Robertson 720.956.

oídos, gr. *ôta*, cf. 4,23; 7,33; 8,18.

para oír, gr. *akouein*, infin. de finalidad; cf. 3,14; 4,3.

que escuche, gr. *akouetô*, en paral. con v. 3. La exhortación se repite casi a la letra en 4,23; cf. Dt 29,4.

CONTENIDO Y DIVISION

La perícopa muestra dos momentos sucesivos en la enseñanza de Jesús. En el primero, «junto al mar/lago», se dirige a un auditorio innominado (1,1a); en el segundo, después de cambiar de lugar («dentro del mar»), a la gran multitud que se congrega en torno a él, con la que usa un estilo diferente («con parábolas»). En esta perícopa se expone una sola parábola, la del sembrador, que comienza y se termina por una llamada de atención (vv. 3.9).

Puede delinearse este esquema:

4,1-2a: Introducción. Primera y segunda enseñanza de Jesús.

4,2b-8: Parábola del sembrador.

4,9: Exhortación final.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «el mar» (sin la determinación «de Galilea»), alusión al éxodo y paso a los pueblos paganos, cf. 1,16; 2,13; 3,7a. Insistencia sobre el término: tres veces en 4,1.
2. «se congregó», en presente histórico (lit. «se congrega»); el verbo «congregarse» (gr. *synagomai*), emparentado con «sinagoga» (cf. 2,2).
3. «una barca», figura de la misión.
4. «Escuchad», cf. Dt 5,1; 6,3.4, etc.: «Escucha, Israel».
5. La mención de «cuatro» terrenos (totalidad) en los que puede caer la semilla compendia todos los posibles resultados de la siembra.
6. «ciento por uno», cf. Gn 26,12.

*Introducción.**Primera y segunda enseñanza de Jesús**4,1a De nuevo empezó a enseñar junto al mar...*

La frase inicial hace alusión («de nuevo») a 2,13, primera vez que Jesús enseñó «junto al mar», y relaciona a los oyentes de esta enseñanza con los de aquélla. Son, pues, judíos de Galilea que han escuchado y aceptado el mensaje de la universalidad del Reino, expuesto en el episodio del paralítico (2,1-13). Así lo indica el dato de la cercanía al mar, paso y apertura hacia los países paganos (1,16; 2,13; 3,7a).

Sin embargo, la situación es ahora diferente. Jesús ha roto con la institución y se ha propuesto eliminar su influjo en el pueblo (3,27). Recomenzar su enseñanza en público después de esta ruptura y volver a proponer su mensaje universalista («junto al mar»), que implica el fin de las instituciones judías (2,18-22) y ha sido causa de su excomunión por parte de las autoridades, es un desafío a sus adversarios. Jesús no se acobarda ante la oposición oficial.

1b ...pero se congregó alrededor de él una multitud grandísima.

La enseñanza de Jesús al primer grupo se ve interrumpida por la presencia de una gran multitud. Mc vuelve a utilizar el verbo «congregarse» (1,33; 2,2), relacionado con «sinagoga» (1,33 Lect.); de este modo indica que, a diferencia de 3,7b-8, donde se mencionaba «una muchedumbre enorme» compuesta de judíos y paganos, esta nueva multitud es exclusivamente judía. En número supera («grandísima») a las anteriores multitudes judías (cf. 2,13; 3,20).

Esto significa que la actitud radical de Jesús, que ha provocado una violenta reacción por parte de los dirigentes (3,22ss), no ahuyenta al pueblo, que muestra total indiferencia por el anatema oficial. La difamación propalada por los letrados de Jerusalén no ha tenido eco en la masa; por el contrario, la popularidad de Jesús es cada vez mayor; inspira más confianza que los dirigentes judíos. Los que acuden son, pues, gente profundamente descontenta del sistema religioso-social.

Por otra parte, el paralelo que crea el verbo «congregarse» con la reacción de la gente de Cafarnaún (1,33: «la ciudad entera estaba congregada a la puerta») muestra que esta multitud interpreta la ruptura de Jesús con la institución de igual modo que aquéllos habían interpretado su actuación en la sinagoga (1,33; 2,2): ven en Jesús un

líder reformista, pero que conserva los antiguos valores e ideales del judaísmo; no conocen o no comprenden el mensaje de la universalidad ni sus consecuencias.

1c *El entonces se subió a una barca y se quedó sentado, dentro del mar.*

Al congregarse la grandísima multitud Jesús interrumpe su enseñanza. El hecho de que acudan a él muestra una expectativa, y Jesús va a responder a ella enseñándoles, pero proponiendo su enseñanza de modo diferente. Ante todo, cambia de lugar; no continúa en la orilla mezclado con la gente; sube a una barca y se sienta en ella, a cierta distancia de la orilla («dentro del mar»).

La «barca», relacionada con «el mar», es en Mc figura de la misión³. Por otra parte, el lugar elegido por Jesús para enseñar («dentro del mar») delinea el horizonte universal del mensaje que va a proponer (1,16 Lect.). Según el texto, sólo Jesús sube a esa barca: es el pionero del universalismo; se sitúa en el lugar que lleva al encuentro con todos los hombres.

1d *Toda la multitud se quedó en la tierra, de cara al mar...*

La multitud recién llegada se queda «en la tierra», expresión impropia (Mt 13,2: «en la orilla») que ha de tener un sentido particular. Alude, sin duda alguna, a la tierra de Israel, la antigua «tierra prometida». Quedarse en ella indica seguir aferrado a los ideales nacionalistas, en contraste con Jesús, que está «dentro del mar», separado de «la tierra»⁴.

Sin embargo, al situarse Jesús «en una barca» fuerza al gentío a estar «de cara al mar». Es decir, desde el principio le da una clave para interpretar el lenguaje figurado que va a utilizar; queda claro que su enseñanza no va a afianzar el nacionalismo judío, no va a tratar de las reivindicaciones históricas de Israel ni de su futuro, sino que va a proponer una apertura a las naciones paganas. Es una advertencia a la multitud: Jesús no es el líder que ellos esperan⁵.

A pesar de eso, la multitud que está «cara al mar» mira el mundo pagano desde «la tierra», es decir, desde el ideal judío.

³ Véase Mateos-Camacho, *Evangelios, figuras y símbolos* 43-45.

⁴ Concuerda este dato con el uso poco antes del verbo «congregarse», que connota en Mc el apego a los ideales de la sinagoga.

⁵ Hay que señalar la triple repetición del término «mar» (vv. 1a.1c.1d), que indica su importancia en el relato. También tres veces se repite el término «enseñar» o un equivalente (vv. 1a.2a.2b). El paralelo relaciona ambos términos y confirma el sentido teológico de «mar» como apertura al mundo pagano; cf. Pesch I 369.

2a ... y se puso a enseñarles muchas cosas con parábolas.

Jesús empieza de nuevo a enseñar (nota fil.), pero al nuevo público le propone el mensaje utilizando «parábolas». La parábola es un relato ficticio y cifrado que pone de relieve, en clave, los rasgos que explican una situación o bien aclaran una doctrina o una manera de actuar (nota fil.). La índole de las parábolas explica la insistencia de Jesús en el escuchar y reflexionar (vv. 3.9)⁶.

La misma palabra griega (*parabolē*) la ha usado Mc para describir el estilo de la respuesta de Jesús a los letrados de Jerusalén (3,23: «analogías»). El paralelo muestra que esta multitud participa de la ideología de los teólogos oficiales; el acercamiento a Jesús no ha implicado su ruptura con los principios de la institución judía. Se confirma con esto la mentalidad con que la gente «se congrega»: desea ver en Jesús un líder que reforme el sistema y haga cesar la opresión y la injusticia que ahora ejerce.

Jesús no tiene prisa; les enseña «muchas cosas con parábolas»; en la circunstancia, las considera el medio más apto para presentar el mensaje a la multitud. Esta, por tanto, no está preparada para una presentación abierta⁷.

La parábola del sembrador

2b En su enseñanza, les dijo:

Mc no expone toda la enseñanza de Jesús, hace una selección. Tiene un plan teológico y utiliza el material de que dispone según las exigencias de ese plan⁸.

⁶ Un estudio sobre la dimensión literaria y existencial de las parábolas se encuentra en Via, *Die Gleichnisse Jesu* 15-94. Véase en pp. 24-28 una crítica a la afirmación de Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, de que la parábola sólo se fija en un punto principal. Sobre el estilo de las parábolas, Dodd, «Las parábolas» 21-36; Harnisch, *Las parábolas* 13-36; una crítica de Via, *ibid.* 55-58. El estudio de Lambrecht, «Redaction and Theology in Mk. IV», se limita prácticamente a investigar las relaciones entre tradición y redacción. Tuckett, «Mark's Concern in the Parables Chapter», discute muchos aspectos de la historia de la redacción de Mc 4,1-34, concluyendo que la sección concuerda con los puntos de vista de Mc, y que éstos no se reducen a uno solo; Marcos escribe para animar y advertir a sus lectores, para recordarles sus responsabilidades, advertirlos de los peligros que pueden atacar a su fe, pero también para asegurarlos del glorioso futuro que les está prometido en el reino de Dios. Sobre la interpretación alegórica de las parábolas, cf. Jeremias, *The Parables* 66-89.

⁷ Los dos momentos señalados por Mc en la enseñanza de Jesús, primero en la orilla, enseñando como en una ocasión anterior (2,13), luego desde la barca, de modo nuevo, en estilo figurado, distingue dos clases de oyentes: aquellos a los que Jesús habla abiertamente, y la multitud, a la que lo hace sólo en parábolas. Esta distinción será expuesta por Jesús mismo al principio de la perícopa siguiente (4,11: «a vosotros ... ellos, en cambio, los de fuera»).

⁸ La parábola recibe diversas denominaciones según los autores: del sembrador denodado (Jeremias), de la semilla esparcida (Dietzfelbinger) o del cuádruple campo (Dalman); cf. Gnlika I 159.

3 «¡Escuchad! Una vez salió el sembrador a sembrar».

Jesús reclama la atención de la multitud («¡Escuchad!»), subrayando la importancia de lo que va a decir. En singular («¡Escucha, Israel!»), este imperativo era clásico para comenzar una llamada a Israel en nombre de Dios, sobre todo en boca de Moisés (Dt 5,1; 6,3.4; 9,1; 20,3; cf. Mc 12,29)⁹. Como en otro tiempo Moisés, pero superando la antigua Ley, Jesús va a proponer a la multitud el designio de Dios.

Pero la exhortación que hace Jesús presenta dos diferencias fundamentales respecto al «¡Escucha, Israel!» de Moisés: en primer lugar, omite la mención de Israel y, en segundo lugar, utiliza el plural («¡Escuchad!»), que no interpela al pueblo como un todo, sino a cada uno de los presentes. De hecho, a partir del rechazo de Jesús por parte de la institución judía (3,6) y la consiguiente constitución de «los Doce» (3,13-19), el antiguo Israel ha dejado de existir como pueblo elegido. En consecuencia, el mensaje no se ofrece ya al pueblo como tal, sino a los individuos.

La parábola comienza narrando un hecho figurado: la siembra. Por el hecho y los resultados de la siembra se ve que la figura del sembrador representa a Jesús mismo¹⁰. Con todo, esta figura no es central en la parábola; el acento recae sobre la calidad de los terrenos y el resultado que se sigue. La parábola expone la suerte que, según la disposición de cada individuo, puede correr el mensaje del Reino que va a proponer Jesús.

4-8 «*Sucedió que, al sembrar, algo cayó junto al camino; llegaron los pájaros y se lo comieron. Otra parte cayó en el terreno rocoso, donde apenas tenía tierra; como la tierra no era profunda, brotó en seguida, pero cuando salió el sol se abrasó y, por falta de raíz, se secó. Otra cayó entre las zarzas: brotaron las zarzas, la ahogaron, y no llegó a dar fruto. Otros granos cayeron en la tierra buena y, a medida que brotaban y crecían, fueron dando fruto, produciendo treinta por uno y sesenta por uno y ciento por uno.*»

Queda en segundo término la figura del sembrador; la atención se centra, en cambio, en una serie de sucesos, bien elegidos y agrupados, que afectan a la semilla. La organización de la serie muestra

⁹ El aviso remite probablemente al texto de Dt 18,15, donde, según la interpretación de la época, Moisés prometía la llegada de un profeta semejante a él mismo: «De entre tus hermanos el Señor tu Dios hará surgir un profeta como yo: Escuchadlo en todo».

¹⁰ Según Taylor 286, el participio sustantivado *ho speirôn* designa al prototipo del sembrador; para Lagrange 93, a cualquier sembrador. Pesch I 377s: «La referencia concreta a la predicación de Jesús es esencial para la comprensión de la parábola». En el mismo sentido cita a Frankemölle.

que¹¹ la parábola está propuesta en vista de una interpretación alegórica, y tal será su explicación (4,14-20)¹¹. Por otra parte, el uso figurado de la siembra, el crecimiento y la cosecha para significar la actuación del hombre era común en el AT y en la literatura judía y helenística¹².

Las vicisitudes de la semilla no se presentan como éxitos o fracasos del sembrador. Este siembra la misma semilla, pero en el campo hay terrenos diferentes. La semilla que cae en un terreno inapropiado encuentra adversarios u obstáculos y no produce fruto. En el relato, los terrenos son cuatro y van en progresión: desde el totalmente inepto para la siembra hasta el totalmente apto.

El primer terreno es el borde del camino, terreno duro donde la semilla no puede penetrar. Su destino es previsible: desaparece sin dejar rastro.

El segundo caso está particularmente desarrollado y su clímax se precipita por la sucesión de verbos: «brotó-salió-se abrasó-se secó». Esta semilla vive más tiempo que la primera, pero sólo penetra superficialmente; el terreno no le ayuda. Por no tener raíz, el sol, que debía ser un factor de vida, le causa la muerte. El dato descriptivo «por falta de raíz» invita a la interpretación figurada¹³.

En el tercer caso hay tierra abundante, pero está ocupada por malas hierbas que impiden el pleno desarrollo de la semilla: ésta germina, pero no llega a madurar¹⁴.

El cuarto terreno es el bueno, porque no sólo hay en él tierra abundante, sino que, además, está libre de obstáculos. La semilla fructifica siempre, y progresivamente alcanza un máximo: «treinta, sesenta, ciento»¹⁵.

La semilla es un germen de vida que exige condiciones favorables para desarrollarse. En los tres primeros casos se malogra la semilla,

¹¹ Pesch I 370: «La parábola está concebida evidentemente en vista de una interpretación alegórica»; contra Jülicher, *ibid.*, nota 2. Para esta cuestión, véase Black, «The Parables as Allegory»; Brown, «Parable and Allegory Reconsidered»; Via, *Die Gleichnisse Jesu* 15-34.

¹² Os 8,7; 10,12; Job 4,8; Prov 22,8; Eclo 7,3; cf. Pesch I 373s, Gnllka I 158. También Quell-Schulz, *TWNT* VII 537-547. Para Pesch esto indica que el oyente está invitado desde el principio a comprender metafóricamente la parábola.

¹³ También las imágenes de la raíz y del terreno rocoso se encuentran en el AT, cf. Job 29,19: «Mis raíces alcanzaban hasta el agua»; Jr 17,7a: «¡Bendito quien confía en el Señor! Será un árbol plantado junto al agua, arraigado junto a la corriente»; Ez 31,7: «Hundía su raíz en aguas abundantes»; Prov 12,12: «Los honrados arraigan firmemente»; Eclo 40,15: «El malvado echa raíces en el saliente de la roca»; cf. Maurer, *TWNT* VI 985. Según Pesch I 375. nueva indicación del sentido alegórico.

¹⁴ Para el sentido figurado de las malas hierbas, cf. Is 5,2 LXX: «Esperé que diese uvas, pero dio espinas»; Jr 4,3: «Roturad los campos y no sembréis cardos, ... no sea que por vuestras malas acciones estalle como fuego su cólera». La indicación «y no llegó a dar fruto» prepara el contraste con el cuarto terreno, Pesch I 376.

¹⁵ Según Gn 26,12, el fruto centuplicado es señal de bendición.

pero el daño se va causando en estadios cada vez más avanzados: en el primero, antes de germinar, desaparece; en el segundo, apenas brota, se seca; en el tercero, ya crecida, no grana. Jesús clasifica las disposiciones con las que se recibe su mensaje, como él mismo lo interpretará después a sus seguidores. El caso de la tierra buena, con su detallada enumeración de la abundante cosecha, expresa figuradamente el éxito del mensaje ¹⁶.

El número cuatro, que indica totalidad, muestra que los casos citados compendian las posibles disposiciones de los que escuchan el mensaje.

Exhortación final

9 Y añadió: «¡Quien tenga oídos para oír, que escuche!»

A la parábola sigue una exhortación que enlaza con la inicial (4,3: «¡Escuchad!»). La frase recuerda el texto de Dt 29,1-3: «Moisés convocó a todo Israel y les dijo: "Vosotros sois testigos de todo lo que el Señor hizo en Egipto ... pero hasta hoy el Señor no os ha dado inteligencia para entender ni ojos para ver ni oídos para escuchar"». El «hasta hoy» dicho por Moisés sigue verificándose en tiempo de Jesús. Su exhortación es una llamada a la reflexión para comprender el significado de la parábola y sacar las consecuencias personales.

El obstáculo que puede tener la multitud para entender la parábola no puede provenir más que de su adhesión a los valores de la institución judía. Quedará explicado en la perícopa siguiente.

El imperativo inicial «¡Escuchad!» (v. 3) reclamaba la atención sobre la parábola que Jesús iba a exponer. La parábola ha puesto el acento sobre la diversa suerte de la semilla, figura del mensaje, según el terreno en que caiga. La reflexión que pide Jesús en la exhortación final subraya la responsabilidad de cada uno en el éxito o fracaso del mensaje en él.

¹⁶ Cf. Radermakers 147: «Lo que Marcos pone en evidencia es el encuentro entre el grano y la tierra, que fracasa o tiene éxito según el modo como esta última lo acoge».

II. Mc 4,10-25: *Aparte de Jesús con sus seguidores* (Mt 13,10-23; Lc 8,9-18)

¹⁰Cuando se quedó a solas, los que estaban en torno a él le preguntaron con los Doce la razón de usar parábolas.

¹¹El les dijo:

—A vosotros se os ha comunicado el secreto del reino de Dios; ellos, en cambio, los de fuera, todo eso lo van teniendo en parábolas, ¹²para que
*por más que vean no perciban
y por más que escuchen no entiendan,
a menos que se conviertan y se les perdone.* (Is 6,9-10).

¹³Les dijo además:

—¿No habéis entendido esa parábola? Entonces, ¿cómo vais a comprender ninguna de las demás? ¹⁴El sembrador siembra el mensaje. ¹⁵Estos son «los de junto al camino»: aquellos donde se siembra el mensaje, pero, en cuanto lo escuchan, llega Satanás y les quita el mensaje sembrado en ellos. ¹⁶Estos son «los que se siembran en terreno rocoso»: los que, cuando escuchan el mensaje, en seguida lo aceptan con alegría, ¹⁷pero no echa raíces en ellos, son inconstantes; por eso, en cuanto surge una dificultad o persecución por el mensaje, fallan. ¹⁸Otros son «los que se siembran entre las zarzas»: éstos son los que escuchan el mensaje, ¹⁹pero las preocupaciones de este mundo, la seducción de la riqueza y los deseos de todo lo demás van penetrando, ahogan el mensaje y se queda estéril. ²⁰Y éstos son «los que se han sembrado en la tierra buena»: los que siguen escuchando el mensaje, lo van haciendo suyo y van produciendo fruto: treinta por uno y sesenta por uno y ciento por uno.

²¹Y siguió diciéndoles:

—¿Acaso se trae la lámpara para meterla debajo del perol o debajo de la cama? ¿No es para ponerla en el candelero? ²²Porque si algo está escondido es sólo para que se manifieste, y si algo se ha ocultado es solamente para que salga a la luz. ²³Si alguno tiene oídos para oír, que escuche!

²⁴Y siguió diciéndoles:

—Atención a lo que vais a escuchar! La medida que llenéis la llenarán para vosotros, y con creces, ²⁵pues al que produce se le dará, pero al que no produce le quitarán hasta lo que había recibido.

10 *se quedó*, gr. *egeneto*, que suple el inexistente aor. ingresivo de *etmi*, cf. Zerwick, *Graecitas* § 250.

a solas, gr. *kata monas* (Lc 9,8), locución adverbial con prepos. y adjetivo. Como en el esp. «a solas», no se adivina qué nombre femenino puede estar sobrentendido (*hodous* o *kbóras*, poco convincentes; cf. Moulton-Turner III 18,21). En el contexto no indica soledad completa, sino la de Jesús con los suyos (los dos grupos), en ausencia de la multitud; *kai' idian* (4,34), en cambio, indica que Jesús está con el grupo de discípulos o algunos de sus miembros, en ausencia del otro grupo de seguidores. Véase nota fil. a 4,34.

los que estaban en torno a él, gr. *hoi peri auton*, anafórico a 3,32.34, designa el grupo de seguidores no israelitas; Mateos, *Los Doce* §§ 271-276.300-302. La locución suele incluir al personaje nombrado (Hch 13,13: *hoi peri Paulon*, «Pablo y sus compañeros»), pero en este contexto el hecho de preguntar crea una alteridad entre el grupo y Jesús, que recoge la expresada en 3,32.34; cf. Lc 22,49; Moulton-Turner III 16.270, Blass § 228, Bauer, *peri* 2.a.8. Ambos usos en los papiros, cf. Moulton-Milligan, *Vocabulary*, *peri*.

le preguntaron, gr. *êrôtôn*, impf. de *erôtaô*, con doble acus. (*auton*, *tas parabolas*), construcción común con verbos de enseñar y preguntar (4,2 y 6,34: *didaskô*; 6,23: *aiteô*) y con otros (5,7: *orkizô*; 9,41: *potizô*; 15,20: *ekdyô*, *endyô*), Robertson 482. El impf. puede tener aspecto puntual (cf. 8,5), caso común con verbos de orden, pregunta o petición, cuya acción sólo llega a tener efecto por la actividad de otro agente; se considera que la orden, pregunta o petición queda en suspenso hasta que se produce la respuesta; cf. Abel 55, Zerwick § 272.

con los Doce, gr. *syn tois dôdeka*. La unión de dos sujetos mediante la prepos. *syn* se ha encontrado en 2,26; cf. 8,34; 9,4; 15,27.32. El sujeto regido por la prepos. aparece en todos los casos como principal o prioritario; véase Mateos, «Algunas notas» 201-204. En Mc 4,10 son, pues, los Doce el sujeto principal de la pregunta, y a ellos se asocian *hoi peri auton*.

la razón de usar parábolas, gr. *tas parabolas*. Tanto el plural como el artículo anafórico remiten a la expresión anterior *en parabolaís* (4,2: única mención de parábolas en el contexto precedente; cf. 4,11), es decir, al género que está usando Jesús para enseñar. El plural impide que *tas parabolas* pueda referirse a la única parábola que precede para preguntar por su sentido (cf. 4,13: *tên parabolên*; Lohmeyer 83, Gnllka I 162). De hecho, la primera respuesta de Jesús (4,11-12) expone precisamente la razón de hablar en parábolas. Hay que notar la diferencia entre 4,10: *êrôtôn auton tas parabolas*, y 7,17: *epêrôtôn auton tên parabolên*: mientras en el primer caso la pregunta se refiere al género parabólico, en el segundo caso los discípulos preguntan por el sentido de un dicho de Jesús que ellos interpretan como parábola (*epi-* direccional, indicando la concentración de la acción en un objeto, Moulton-Howard II 312).

11 *Les dijo*, gr. *kai elegen autois*. En la lengua clásica y en la helenística, los verbos de decir se emplean indistintamente en aoristo o en imperfecto, Robertson 883. Según Abel 55, en el NT se usa preferentemente el aor. cuando el interlocutor es uno solo, el impf. cuando es un grupo indeterminado. Puede decirse también que el impf. se usa cuando el dicho contiene una argumentación, cuando carece de tono polémico y, finalmente, cuando anuncia diversas fases de una exposición; cf. Mateos, *El Aspecto* § 345s.

se os ha comunicado, gr. *hymín dedotai*. El pf. denota posesión actual (estado)

y connota donación anterior (acción); en su aspecto de estado, *dedotai* es, pues, correlativo de *ekbete*: «tenéis ya/estáis en (el secreto)». El objeto que «se ha dado», el *mystêrion*, indica que se trata de una donación de conocimiento, de una comunicación. Interpretar *dedotai* como pasiva divina propiamente dicha no encuentra apoyo en lo narrado hasta el momento, a no ser que se interprete como hecha por Dios a través de la actividad de Jesús; cf. v.12: *apêthê*.

el secreto, gr. *to mystêrion*, término que, en los evangelios, se encuentra solamente en este pasaje y en sus paralelos, Mt 13,11 y Lc 8,10 (ambos en plural). Parece aludir a Dn (LXX) 2,18.19.27ss.47, donde el término *mysterion* se usa también en sentido de «secreto» y se trata de un reino universal; el mismo sentido tiene de ordinario en las cartas paulinas, Taylor 291. Hay que notar la correspondencia entre los términos *mystêrion*, «secreto», y *logos*, «mensaje»: tanto uno como otro se proponen «a los de fuera» en parábolas (4,11.33). El *logos* es, pues, la formulación verbal del *mystêrion*.

del reino de Dios, gr. *tês basileias tou Theou*. El contexto, que se refiere al conocimiento («se os ha comunicado»), muestra que el genitivo no es epexeagógico («el secreto que es el reino de Dios»), sino subjetivo («el reino de Dios incluye un secreto», «el secreto en que se funda el reino de Dios»), cf. Stock, *Boten* 74. *mystêrion* tiene así un sema de cognoscibilidad («se os ha comunicado») y otro de ocultación («sobre el reino de Dios habéis recibido un conocimiento que no está al alcance de la multitud»).

ellos, gr. *ekeinois; ekeinos*, «él», «aquél», designa a la persona más alejada, a los ausentes (*kata monas* «—» *tois exô*), aunque a veces es prácticamente sinónimo de *houtos*, cf. Moulton-Turner III 45. En este pasaje está en oposición a *hymîn*. La frecuencia del uso adjetival de *ekeinos* en Mc (17 veces; 2 veces pronominal) muestra un influjo semítico; cf. Reiser 26.

los de fuera, gr. *tois exô*, cf. 3,31.32. La expresión pertenece a la escolástica rabínica y se utilizaba para designar a los herejes (Strack-B. II 7; III 362), a los judíos no creyentes («pecadores/descreídos», cf. 2,15) y a los paganos (Pesch I 384). Designa aquí a la multitud judía, que no pertenece al Israel mesiánico/los Doce y, de algún modo, no conoce al verdadero Dios («descreídos/paganos»). El paralelo con el v. 12 muestra que la multitud («los de fuera») no «se ha convertido» ni, por tanto, «ha recibido el perdón»; se les habla «en parábolas» como antes a los letrados (3, 22: «usando analogías»); hay, pues, un paralelo entre ambos grupos. Pablo usa «los de fuera» para los no cristianos (1 Tes 4,12; 1 Cor 5,12s; Col 4,5).

todo eso, gr. *ta panta*, determinado, en paralelo con *to mystêrion*, mostrando que éste presenta diversos aspectos; *ta panta* implica la cognoscibilidad del *mystêrion*; en *parabolais* explicita su ocultación.

van teniendo, gr. *ginetai* en constr. impersonal, como *dedotai*. La constr. *ginetai* + dativo de persona significa posesión (Bauer, s.v. II 3; Jeremias, *The Parables* 16s); cf. Mt 18,12: *ean ginetai tini anthrôpô bekaton probata*, «si un hombre tiene cien ovejas». En Mc 4,11, sin embargo, el pres. *ginetai* no denota un «tener» estático, sino un proceso de obtención: «van teniendo». La común forma impersonal de *dedotai* y *ginetai* insinúa que ambos tienen el mismo agente; siendo el de *ginetai* Jesús en cuanto enseña a la multitud, lógicamente ha de ser él mismo el agente de *dedotai*, aludiendo a una comunicación realizada por él en el pasado, es decir, expuesta de algún modo en los capítulos precedentes. El cod. D y algunos otros leen *legetai* en vez de *ginetai*.

12 *para que*, gr. *hina*, que puede interpretarse como final («para que», intencional) o como consecutivo («así», «de modo que», resultativo): Lc 1,43; Jn 6,7; 9,2; Rom 11,11; Gál 5,17; 1 Tes 5,4; 1 Jn 1,9; 3,1; cf. Moulton I 296ss, Moulton-Turner III

102, Moule 142s, Zerwick § 352, Bauer, *bina* II 2, Peisker, «Konsekutives *bina* in Markus 4,12».

por más que: la construcción participio pres. + forma finita del mismo verbo es un hebraísmo. El partic. traduce el infin. absoluto hebreo, que intensifica la acción expresada por la forma finita, cf. Zerwick § 369, Moulton-Howard II 444. La construcción aparece en el NT solamente en citas de los LXX: Mt 13,14; Hch 7,34; Heb 6,14.

vean ... perciban, gr. *blepôsin ... idôsîn*; la conexión de *blepô* y *horabô* reaparece en 8,24.

entiendan, gr. *synôsin*; cf. 6,52; 7,14; 7,18: *asymetoi*; 8,17.21.

a menos que, gr. *mêpote*, traducido según la interpretación rabínica del *dil'ma* targúmico, cf. Strack-B. I 662s, Jeremias, *The Parables* 17, Moule 143, Pesch I 385 («quizá»). Esta interpretación cuadra con 4,33, donde se afirma que mediante parábolas es el único modo como «los de fuera» *pueden* oír el mensaje; Jesús, por tanto, se encuentra ante la imposibilidad de exponérselo claramente. Hay que notar, además, 1) que Mc no cita el texto de Is 6,10 ateniéndose al hebr. o a los LXX, que lo presentan en segunda persona y en discurso directo, sino como el Targum, en tercera persona y discurso indirecto; 2) que los participios *blepontes* y *akouontes* no se encuentran en hebr. ni LXX, pero sí en el Targum; 3) que la frase final «y se les perdone» coincide con el Targum y la Peshitta, mientras difiere de hebr. y LXX («los cure»). Mc sigue, pues, la traducción o Targum que se usaba en la sinagoga, que nos es conocida por la Peshitta y el Targum escrito y que, sin duda, respondía mejor a su propósito.

se conviertan, gr. *epistrepsôsin*, única vez que *epistrephô* tiene en Mc sentido moral; cf. 5,30; 8,33; 13,16. Aunque las acciones denotadas por *epistrephô* y por *metanoëô* (1,4.15) obtienen ambas el perdón, *metanoëô* implica un cambio de vida por respeto al prójimo («arrepentirse/enmendarse»), mientras que *epistrephô* significa «volverse hacia Dios»; es decir, presupone un apartamiento de Dios y corresponde a la renuncia a unos valores contrarios a él.

se les perdone, gr. *aphêthê autois*, cf. 2,5; 3,28.

13 *Les dijo además*, gr. *kai legei autois*, pres. hist., ante explicaciones debidas a incompreensión; cf. 7,18; 10,11.

habéis entendido, gr. *oidate* + acusat., cf. 10,19: *tas entolas* (saber, conocer, estado resultante); 12,24: *tas grafas ... tèn dynamin tou Theou* (haber entendido/comprendido); constr. paralela a la de *erôtaô* en v. 10.

¿cómo ... ninguna de las demás?, gr. *pôs pasas tas parabolas*; constr. semítica, negación de una totalidad con la fórmula *ou ... pas* + sustantivo en lugar de *oudeis*, cf. 13,20: *ouk an esôthê pasa sarx*; Gál 2,16; Lv 11,42.43. En Mc 4,13, la negación está implícita en la partícula *pôs*, usada como interrogativa retórica, pues la pregunta equivale a la apódosis de una condicional (cf. Reiser 112): «Si no habéis entendido esa parábola no podréis comprender ninguna de las parábolas», con anáfora a 4,11: *en parabolais*, o bien: «ninguna de las demás», refiriéndose siempre a las parábolas con las que Jesús va exponer a los de fuera «el secreto del Reino»; véase Mateos, «Algunas notas (II)» 159-161.

vais a comprender, gr. *gnôsesthe*, fut. depon. de *ginôskô*, que suple al inexistente fut. de *oida*.

14 *se muestra*, gr. *speirei*; mientras la parábola se narraba en pasado, la explicación se da en presente. Nótese la paronomasia *speirôn*, *speirei*; Blass § 488 1 a.

el mensaje, gr. *ton logon*; cf. 1,45; 2,2; es la formulación del secreto (= «todo eso», 4,11). *ho logos y akouein* son los términos-clave en la explicación de la parábola (vv. 14.15.16.17.18.19.20).

15 *aquellos donde*, gr. *bopou*, que se refiere al *boutoi* inicial; en la frase final del versículo: *ton esparmenon* corresponde al *spetretai* anterior y *eis autous* a *bopou*. Sin embargo, el relativo de lugar despersonaliza inicialmente a estos receptores del mensaje, que no ejercen ninguna actividad respecto a él. Otro ejemplo de despersonalización en 8,24: «como árboles».

en cuanto, gr. *botan ... euthys*.
les quita, gr. *airei*, cf. 4,25.

16 *en el terreno rocoso*, gr. *epi ta petrôdê*, con probable sentido distributivo referido al plural *boutoi* (cf. 4,5: *epi to petrôdes*): el terreno rocoso en cada individuo.

17 *no echa raíces en ellos*, gr. *ouk ekbousin rbizan en beautois*, forma estática (*ekbousin*) por dinámica, pues la raíz pertenece al *logos*, no al suelo. También la determinación local *en beautois* indica que *ekbousin* no significa simplemente «tener», dado que la acción («echar raíces», «arraigar») corresponde a un sujeto diferente. Luego «no tienen raíz en ellos» equivale a «[el mensaje] no echa raíces en ellos».

son inconstantes, gr. *alla proskairoi eisin*; *proskairos* (de *pros kairon*, «para el momento», Moulton-Howard II 324): «pasajero, transitorio, ocasional, oportuno», cf. Moulton-Milligan, *Vocabulary* 548; referido al carácter, «inconstante, inestable», Bauer s.v. La conj. *alla* no opone *proskairoi* a la frase anterior, que expresa el efecto de la inconstancia («no echa raíces ... porque son inconstantes»), sino al v. 16. El orden lógico sería: «en seguida lo aceptan con alegría, pero son inconstantes y no echa raíces en ellos».

por eso, gr. *eita*, consecutivo, o temporal: «más tarde».

en cuanto, gr. *euthys*, en relación con el momento indicado por el participio *genomenês*.

dificultad, gr. *thlipsis* (13,19,24), «aprieto, dificultad, presión, persecución», de *thlibô*, «apretar, presionar, oprimir», Moulton-Milligan, *Vocabulary* 292.

persecución, gr. *diôgmos* (10,30), de *diôkô*, «perseguir».

fallan, gr. *skandalizomai*, pres. medio-pasivo de *skandalizô*, derivado de *skandalon*, «lo que hace tropezar y/o caer, tropiezo, obstáculo». Activo, «causar u ocasionar un tropiezo que puede llevar a la caída»; medio-pas., fig., en este contexto, «romper la adhesión a Jesús ante la presión o persecución»: «fallar»; véase Mateos, «Skandalizô» 57-92.

19 *preocupaciones*, gr. *merimnai*, «preocupaciones, apuros, agobios».

de este mundo/de esta edad, gr. *tou aiônos*; *aiôn*, «la edad [presente]», «este mundo», por opos. al *aiôn ho erkbomenos*, «la edad venidera», «el mundo futuro» (10,30).

seducción, gr. *apatê*, «engaño, fraude, seducción».

deseos, gr. *epithymiai*, «deseos, apetitos».

van penetrando, gr. *eispreuomenai*, part. pres., véase Mateos, *El Aspecto* §§ 200-209. Existe una progresión entre los tres sujetos: las dificultades de la vida provocan «las preocupaciones»; la solución se ve en «la riqueza»; de ésta surge la ambición, «los deseos de todo lo demás».

se queda, gr. *ginetai*, «se hace», pero el predicado *akarpós* niega precisamente el proceso expresado por *ginetai*.

20 *los que/esos que*, gr. *botînes* (9,1; 12,18; 15,7), que no expresa solamente identidad, sino que se refiere también a la calidad o naturaleza: «esos tales», Zerwick § 215. Para el uso de *hos* y *hostis* en la koinê, véase Rydbeck, *Fachprosa* 98-118.

siguen escuchando, gr. *akouousin*, pres. durativo, por oposición a los casos

anteriores: vv. 15.16: *akousôsin*; v. 18: *akousantes*, que indican un escuchar momentáneo o terminado.

lo van haciendo suyo, gr. *paradekbontai*, pres. durat.; según Moulton-Howard II 319, *para-* sugiere la procedencia (*para tinos*), como *paradidômi* sugiere el receptor (*para tini*); Moulton-Milligan, *Vocabulary*, señala el significado «acoger», «welcome» (Hch 15,4). Con el objeto *ton logon*, «acoger» corresponde a «hacer suyo» (Hch 16,21).

van produciendo fruto, gr. *karpophorousin*, pres. durat.
treinta por uno, etc., véase 4,8.

21 *se trae*, gr. *erkbetai*, lit. «llega», intrans. activo aram. en lugar del pasivo griego *eisphertai* (cf. 9,43: *apelibein eis tèn geenman*; Mt 18,8: *blêthênai*), cf. Moulton-Howard II 448, Zerwick § 1 nota 1, Doudna 40,106.

perol, gr. *modios*, lat. *modius* (Blass § 5.1.d), medida de áridos de unos nueve litros; el término está en el campo semántico de la cosecha cuantificada en v. 20. Como los términos de medida no decimales han quedado anticuados en esp. («celemin», p. ej.), se escoge un nombre de vasija que pueda cubrir un candil.

22 *escondido*, *ocultado*, gr. *krypton*, *apokryphon*, adjetivos neutros sustantivados, «cosa escondida, cosa oculta». El prefijo *apo-* indica separación y es intensivo, Moulton-Howard II 297s. Semánticamente, ambos términos están en relación con *to mystêrton* (4,11).

sólo, solamente, gr. *ei mê, alla*, prácticamente equivalentes, Robertson 1187, Moulton-Turner III 330, Blass § 448,8.

salir a la luz, gr. *elibein eis phaneron*, forma dinámica, en correspondencia con *egeneto apokryphon*; *phaneron* sin artíc., porque el hecho no se ha dado aún y no se menciona circunstancia concreta (cf. Mt 6,4; Rom 2,28: *en tò phanerò*), Robertson 764; para Doudna 40, el uso de *elibê* es un modo de sustituir la voz pasiva (*phane-rôthê*).

24 ¡Atención!, gr. *blepete*, «¡mirad!», imper. pres. de *blepô*, usado como llamada de atención; cf. 8,15; 12,38; 13,5.9.33.

lo que, gr. *ti*, pron. interrog. neutro, equivalente a relat. neutro *bo*, Zerwick § 221.

vais a escuchar, gr. *akouete*, indic. pres. durativo; no puede referirse a lo que precede (trad.: «a lo que escucháis»), que ha quedado cerrado por la exhortación de v. 23. Además, si se refiriese a lo expuesto anteriormente, la frase siguiente (*en hô metró*) exigiría un nexo causal (*boti, gar*). El aviso de v. 24a es, pues, independiente de la exhortación de v. 23 y está en paralelo con ella: el v. 23 ha terminado el dicho anterior con una llamada de atención; el v. 24a empieza con otra llamada de atención, que lo separa de lo que precede y subraya su importancia. El pres. *akouete* equivale, por tanto, a un futuro inmediato, cf. Robertson 881, Moulton I 120, Moulton-Turner III 63, Blass § 323.

la medida que, gr. *en hô metró*, incorporación del antecedente (*metron*) en la cláusula relativa (Robertson 778) = *metró en hô metreite*; *en* instrumental (Zerwick § 119), cf. Lc 6,38: *hò gar metró metreite*.

llenéis, gr. *metreite*, «midáis». Se trata de una cosecha que se mide llenando una medida; la trad. «con la medida con que midáis» no daría bien la idea, pues parecería que la medida puede elegirse arbitrariamente.

y con creces, gr. *kai prostêthêsetai hymîn*, «y se os añadirá», en traducción idiomática. El sentido es: «la medida que llenéis/con que midáis (vuestro producto) la llenarán/medirán para vosotros (don igual al producto) y os añadirán/y con creces (el don rebasa la cuantía del producto)».

El dicho proverbial sobre la medida tiene diferentes aplicaciones. En Mt 7,2 se aplica al juicio sobre los demás, y la medida designa el modo o la severidad de ese juicio. En Mc 4,24, sin embargo, el contexto no es de juicio, y la frase añadida, *kai prostēbēsetai hūmin*, que indica una abundancia que supera todo resultado humano, le da un sentido positivo. El contexto próximo expone la cosecha que van produciendo los que hacen suyo el mensaje (4,20); de ahí la mención de la medida.

25 *al que produce*, gr. *hos gar ekhei*, nominat. pendens. Al estar el verbo *ekbō* en relación con la cosecha, de las tres veces que aparece en este vers., en *a)* y *b)* es forma estática resultativa de *karpophoreō*, «producir fruto»; en *c)*, en cambio, «lo que tiene» el que «no tiene» o no produce es el *logos*/semilla que le fue dado (v. 15: *speiretai*; v. 16.18: *speiromenoi*), en *c)*, «tener» es, pues, resultativo de «haber recibido»; cf. Mt 13,12.

De hecho, el verbo *ekbō* es a menudo resultativo (perfectivo estático) de una actividad anterior (imperfectivo dinámico) (cf. Lyons, *Introducción* 410,412), que puede ser varia: coger, comprar, llevar, recibir, ganar, heredar; véase Mateos, «Algunas notas» (II) 161-163.

le quitarán, gr. *arībēsetai ap' autou*, cf. 4,15: *airei ton logon*, «les quita el mensaje sembrado en ellos», lo que tenían por haberlo recibido.

CONTENIDO Y DIVISION

La perícopa central del tríptico expone un aparte de Jesús con los dos grupos de seguidores suyos, «los en torno a él» y «los Doce». Interrumpiendo el orden cronológico de los hechos, intercala Mc una escena donde Jesús y sus seguidores se encuentran a solas, alejados de la multitud. Los seguidores proponen a Jesús una pregunta a la que él da una larga respuesta. La intercalación o enclave es un recurso frecuente en Mc: ha aparecido ya en el tríptico anterior, donde entre dos escenas relativas a una multitud y los familiares de Jesús (3,20-21; 3,31-35) se intercalaba la discusión con los letrados de Jerusalén¹.

Desde el punto de vista histórico, la escena *a solas* con los dos grupos de seguidores es inconciliable con el hecho de que Jesús estuviera enseñando desde una barca (4,1b) y se encuentre en ella todavía al final de su enseñanza (4,36), pero el objeto de la perícopa es mostrar la disposición inicial de los seguidores de Jesús y ofrecer la explicación de la primera parábola, dando al lector una pista para interpretar las demás.

Ninguno de los dos grupos de seguidores comprende el motivo de usar parábolas (4,10), a lo que responde Jesús distinguiendo entre ellos y la multitud y exponiendo la razón de usar lenguaje figurado (4,11-12). Pero esta incompreensión inicial delata otra más profunda, que pone a los seguidores de Jesús al nivel de la multitud: no han entendido la primera parábola (4,13), es decir, la necesidad de una recta disposición interior para aceptar el mensaje, con lo que serán incapaces de comprender las demás parábolas y, con ellas, el mensaje mismo.

Jesús les explica la primera (4,14-20) y añade un aviso en relación con la futura misión (4,21-23). Termina la perícopa con otro aviso final, que recalca la responsabilidad individual en la respuesta al mensaje (4,24-25).

¹ Se encontrará de nuevo en el episodio de la hija de Jairo, construido también en forma de tríptico: entre 5,21-24a y 5,35-6,1a se intercala 5,24b-34, el episodio de la mujer con flujos. Paralelamente, la unidad 6,14-29, Herodes y la muerte de Juan Bautista, se intercala entre el envío de los Doce (6,7-13) y su vuelta (6,30-33). Para 1,2-13; 2,1-17 y 2,23-3,7a véanse las introducciones a la sección introductoria y a la primera sección.

La perícopa puede dividirse de esta manera:

- 4,10: Pregunta e incompreensión de los seguidores.
- 4,11-12: Destinatarios y razón de las parábolas. El secreto del reino de Dios.
- 4,13-20: Incompreensión; explicación de la parábola.
- 4,21-23: La misión: divulgar el secreto. Exhortación.
- 4,24-25: Exhortación. El fruto personal en la respuesta al mensaje.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «a solas», aparente incongruencia, porque Jesús aparece doblemente acompañado.
2. «los que estaban en torno a él», cf. 3,32.34.
3. «los Doce», cf. 3,14.16.
4. «el secreto del reino de Dios», cf. Dn 2,10.19.27.30.47.
5. «los de fuera» (v.11; cf. 3,31.32), referido a la multitud judía, era el modo como los judíos designaban a los herejes y paganos (nota fil.).
6. «convertirse» (v. 12), diferente y más radical que «arrepentirse/enmendarse» (1,4.15) (nota fil.).
7. «se les perdona», cf. 2,5; 3,28.
8. «ciento por uno», cf. Gn 26,12.

LECTURA

Pregunta e incompreensión

10 *Cuando se quedó a solas, los que estaban en torno a él le preguntaron con los Doce la razón de usar parábolas.*

Extraña la primera frase: «Cuando se quedó a solas», pues Jesús está acompañado de dos grupos. El mencionado en primer lugar, «los en torno a él» ha aparecido ya en 3,32.34; se trata de los numerosos seguidores de Jesús que no proceden del judaísmo². El segundo grupo, «los Doce», representa el Israel mesiánico, el grupo de seguidores procedentes del judaísmo, convocado antes por Jesús (3,13-19).

² Sobre las numerosas conexiones que presenta en el evangelio la expresión *hoi peri auton*, creadas en primer lugar por el uso de la prepos. *peri* en otros pasajes, véase Mateos, *Los Doce* § 277ss. Resumiendo, puede decirse que el uso que hace Mc de la prepos. *peri* con acusat., así como también de los términos compuestos con esta prepos., asocia al grupo «en torno a él», en cuanto a su procedencia, con regiones «periféricas», por oposición al grupo israelita, que procede del «centro» del Israel institucional.

El origen periférico del grupo no israelita no ha de entenderse sola ni principalmente en sentido geográfico, sino en sentido religioso, de una menor o nula adhesión a la doctrina oficial. Puede decirse, por tanto, que en Mc la distancia de un seguidor a la institución judía está en proporción inversa de su distancia a Jesús: los más alejados del centro del judaísmo son los que rodean establemente a Jesús (3,32: «sentados en torno a él»; 3,34: «los sentados en corro en torno a él»); véase *ibid.* §§ 300-302.

Como lo muestra lo que sigue (v. 11), los dos grupos están puestos a la par: ambos se contradistinguen de «los de fuera» y a ambos se ha comunicado el secreto del reino de Dios. La escena representa, pues, una reunión de Jesús con su entera comunidad, compuesta por los dos grupos de seguidores, sin la presencia de «los de fuera» («a solas»).

De hecho, la escena está en paralelo con la de «la casa/hogar» de 2,15, donde la distinción entre el grupo de «sus discípulos» y el de «los pecadores» indicaba las dos clases de seguidores de Jesús: los que procedían de la institución judía y los excluidos de ella, primicias del resto de la humanidad³.

En el versículo que comentamos, la preposición «con» («los que estaban en torno a él le preguntaron *con* los Doce») subordina la iniciativa del grupo «en torno a él» a la de los Doce (nota fil.). La pregunta y la incomprensión que denota se atribuyen, pues, primordialmente a estos últimos. Aparece así otra semejanza con 2,15: así como en aquel pasaje eran los discípulos los primeros en formar grupo con Jesús en torno a la mesa, y a ellos se añadían los recaudadores y pecadores, aquí son los Doce los que llevan la iniciativa en preguntar a Jesús.

La pregunta refleja extrañeza ante el género literario que ha comenzado a usar Jesús con la multitud y que no había utilizado antes en su enseñanza (1,21b-22; 2,13; 4,1a). No comprenden la razón por la que Jesús enseña ahora en parábolas.

A esta única pregunta va a responder Jesús de dos maneras: en primer lugar, exponiendo la razón de su enseñanza en parábolas (4,11-12); en segundo lugar, explicando el sentido de su parábola anterior (vv. 13-20). Esto significa que, aunque la pregunta manifiesta en primer término que no comprenden el motivo de usar parábolas, delata por sí misma una segunda incomprensión (v. 13): al pedir razón del uso de parábolas, los interlocutores de Jesús ponen en evidencia no haber comprendido el sentido de la parábola anterior o, dicho a la inversa, si hubiesen comprendido la parábola anterior, habrían visto con claridad por qué habla Jesús en parábolas.

³ Son claras las correspondencias entre 4,10 y 2,15: el verbo *ginomai*, las preposiciones *kata* (*kata-keisthai/kata monas*) y *syn* (*syn-anekeito/syn*). Resaltan también las equivalencias: lo mismo que «los discípulos» de 2,15 se identifican con «los Doce» de 4,10, así los «muchos recaudadores y pecadores» de 2,15 corresponden a «los que estaban en torno a él» de 4,10. Estar *kata monas* equivale a estar *en tē oikia autou*. Se confirma que la *oikia* (la casa-hogar) de 2,15 era primordialmente la de Jesús (2,15 Lect.) y representaba figuradamente el ámbito de su entera comunidad, compuesta de los dos grupos indicados: el formado por los que proceden del antiguo Israel («los discípulos/los Doce») y el formado por los excluidos de Israel («recaudadores y pecadores/los en torno a él»); véase Mateos, *Los Doce* § 273s.

Surge aquí esta pregunta: ¿Por qué los Doce y los del grupo en torno a Jesús no entienden la razón de su enseñanza en parábolas? Ante todo, dado que éstas proponen un mensaje cifrado, la extrañeza significa que ellos no creen necesario cifrarlo. Creen que el mensaje que Jesús quiere transmitir está sin más al alcance de la multitud.

Ambos grupos piensan, por tanto, que el mensaje no exige preparación previa ni requiere disposición especial. O sea, ellos esperan que Jesús defina unos objetivos con los que todos van a estar de acuerdo o proponga una línea de acción en la que con toda seguridad la gente se prestará a colaborar.

De hecho, la multitud está descontenta de las instituciones religiosas, pero profesa los ideales del judaísmo (4,2 Lect.); lo que desea, por tanto, es que Jesús propugne la reforma de las instituciones y la restauración gloriosa de Israel, empresa que encontraría eco inmediato y por la que todos estarían dispuestos a luchar.

Con esta idea preconcebida, la parábola del sembrador (4,3-9), que muestra cuatro disposiciones posibles en cada hombre y que no todas valen, sino que solamente con una de ellas puede el mensaje ser aceptado y producir fruto, resulta incomprensible para los seguidores, y que Jesús hable en parábolas les parece innecesario.

No contaban, pues, con que Jesús hablase de lo interior del hombre, sino sólo de su actividad. Esperan de él liberación o salvación, pero se imaginan que ésta se realiza solamente en el plano social, sin necesidad de cambio personal⁴. Jesús, por el contrario, ha iniciado su discurso exponiendo las condiciones para la transformación interior del hombre, lo que no cuadra con la expectativa de ellos.

Tampoco ven que, para comprender y aceptar el mensaje, se encuentren ellos mismos en situación diferente de la multitud. Para Jesús, en cambio, la diferencia es patente.

El secreto del reino de Dios. Razón y destinatarios de las parábolas

11 *El les dijo: «A vosotros se os ha comunicado el secreto del reino de Dios; ellos, en cambio, los de fuera, todo eso lo van teniendo en parábolas...»*

Ante la extrañeza de sus seguidores, Jesús va a indicarles dónde

⁴ El mismo equívoco está latente en 13,4, pregunta de Pedro y los otros tres discípulos, que Jesús deshace en 13,5b-13. De ahí la relación entre los dos grandes discursos de Jesús en este evangelio (4,1-34; 13,1-37).

está la diferencia. Distingue dos tipos de comunicación: uno, abierto y claro, reservado para ellos, los que han decidido seguirlo; otro, cifrado, utilizando parábolas, con el que se dirige a la multitud. Esto se debe a la desigual preparación de cada auditorio: sus seguidores («vosotros») conocen algo que los demás («los de fuera») no conocen, y esto permite a Jesús hablarles sin rodeos. Lo que los seguidores ya conocen es «el secreto del reino de Dios».

«Secreto» es algo que puede ser conocido, pero que aún no lo es⁵. «El secreto del Reino», la razón última que explica todos sus aspectos y efectos, es el amor universal de Dios, que desea llevar a la plenitud de vida a todo hombre sin distinción, derribando las barreras que creaban y perpetuaban la discriminación, a comenzar por la Ley judía⁶. La plenitud de vida supone la participación del hombre de la vida divina (el Espíritu).

Formulado con otras palabras: el secreto del reino de Dios consiste en que Dios es Padre, y quiere serlo de la humanidad entera⁷. El pueblo de Israel llamaba a Dios «su Padre», aunque este concepto se refería más al origen del pueblo e insistía más en la autoridad que en el amor⁸. Jesús, en cambio, ha revelado que Dios es Padre de los hombres porque por amor a ellos les comunica su propia vida; y,

⁵ Cf. Rom 16,25b-26: «un secreto callado por incontables siglos, pero manifestado ahora y, por disposición de Dios eterno, comunicado con escritos proféticos a todos los pueblos para que respondan con la fe».

⁶ Cf. Ef 2,14-15: «El [el Mesías Jesús] es nuestra paz: él, que de los dos pueblos hizo uno y derribó la barrera divisoria, la hostilidad, aboliendo en su vida mortal la ley de los minuciosos preceptos; así, con los dos, creó en sí mismo una humanidad nueva, estableciendo la paz».

⁷ No es de extrañar que se conecten los conceptos de Rey (reinado/reino de Dios) y Padre. En el judaísmo del siglo I d.C. se encuentra la expresión «nuestro Padre, nuestro Rey», aunque no en arameo, pero sí en oraciones litúrgicas en hebreo. La equivalencia implícita que aparece en Mc se hace explícita en Mt 6,9s y Lc 11,2: «Padre [nuestro] ... llegue tu reinado»; cf. Hofius, *DNTT* I 618.

⁸ En el judaísmo, la familia es «la casa del padre», y en ella gobierna el padre como señor absoluto; cf. Leipoldt-Grundmann I 189. En el AT, aparte de las comparaciones con un padre terreno (Sal 103,13; Prov 3,2, etc.), «padre» se dice de Dios sólo 15 veces, 13 de ellas como epíteto y dos veces en una oración; pero la descripción de Dios como Padre se refiere solamente al pueblo de Israel como tal (Dt 32,6; Is 63,16; 64,8; Jr 31,9; Mal 1,6; 2,10) o al rey (2 Sm 7,14, etcétera), nunca a otro individuo ni a la humanidad en general. Ser «hijo de Dios» se funda en la antigua elección y liberación (Ex 4,22; Dt 14,1; Os 11,1ss). La denominación «Padre» expresa al mismo tiempo el amor misericordioso y perdonador de Dios (Jr 31,9,20; cf. Os 11,8) y su exigencia de ser respetado y obedecido (Dt 32,5s; Jr 3,4s.19; Mal 1,6). De hecho, cuando los profetas quieren expresar el amor gratuito de Dios por el pueblo, no recurren al símbolo del Padre, sino al del Esposo.

Como en el AT, en el judaísmo palestinese del periodo precristiano la descripción de Dios como Padre es rara, y en Qumrán se encuentra un solo ejemplo (1QH 9,35s). En el judaísmo rabínico del siglo I d.C. es algo más frecuente. Incluso el individuo podía dirigirse a Dios como a su «Padre del cielo». Pero la condición indispensable para la relación personal de hijo a padre es la sumisión, es decir, la obediencia a los mandamientos de Dios. En la diáspora, bajo influencia griega, el uso estaba más extendido. Cf. Hofius, *DNTT* I 615-621.

como su amor es universal, no quiere ser Padre sólo para Israel, sino del mismo modo para toda la humanidad⁹.

Este secreto, el amor universal de Dios que suprime la discriminación, fue proclamado en parte por el leproso curado (1,45: «el mensaje») y a continuación Jesús lo expuso plenamente en Cafarnaún (2,2): el Reino está abierto también a la humanidad pagana (2,1-13: figura del paralítico). En el plano individual, el reinado de Dios comporta la fe en Jesús (2,5) y se realiza en la creación del hombre nuevo, borrando su pasado pecador e infundiéndole vida/Espíritu (2,10). En el plano social consiste en la constitución de una sociedad nueva, cuya primicia es la comunidad de Jesús (2,15), que integra a todos los que le dan su adhesión, lo mismo a los israelitas (los discípulos/los Doce) que a los excluidos de Israel (descreídos/pecadores), afirmando así la igualdad de todos los hombres y pueblos (2,14.15-17).

La comunicación del secreto a los seguidores de Jesús no ha tenido origen, por tanto, en una revelación directa de Dios a ellos, inexistente en el relato. En la narración evangélica, han conocido el secreto al escuchar el mensaje y ser testigos de la actividad de Jesús¹⁰.

La misma realidad se expresa, pues, de dos maneras, como «el secreto del reino de Dios», el hecho antes desconocido del amor

⁹ Para Jeremias, *The Parables* 16, el secreto del reino es, como lo indica el singular, un conocimiento determinado, un saber que comienza en el presente, en la palabra y obra de Jesús. Lo mismo Gnlika, *Verstockung* 44,82; Delorme, *Aspects* 88: «El misterio del reino es el misterio de Cristo»; Schweizer, *Leistung* 346: «El «misterio» es el mensaje de la cruz»; Schultz, «Markus und das AT» 186: «El «misterio» es la pasión del Salvador». En 4,11, sin embargo, ya se da por comunicado el «secreto» y aún no se han mencionado la pasión ni la cruz; por otra parte, si el secreto se comunica «a los de fuera» en las dos parábolas siguientes (4,26-29.30-32), no se ve que éstas se refieran a la pasión o a la cruz. Pesch I 385 opina que, refiriéndose a esas dos parábolas (?), el «misterio del reino» es probablemente la soberanía divina escondida. Brown, «The Secret» 62: «El secreto del reinado de Dios se descubre inicialmente en la explicación alegórica de la parábola del sembrador (4,14-20)». Pero a los que escuchan a Jesús en ese momento, el secreto ya ha sido comunicado antes (4,11). Además, la explicación de la parábola presupone el conocimiento del *logos* (4,14-20 *passim*), que es la formulación del secreto, pero no lo explica. Haacker, «Erwägungen» 219s, basándose en Fl. Josefo y en 2 Tes 2,7, interpreta «el secreto del reino» como «el «reino oculto», y el verbo *dedotai* como el don del reino (oculto, i.e. futuro); pretende apoyar esta interpretación con la parábola anterior, pero ésta no trata del reino, sino de las disposiciones del hombre para escuchar el mensaje.

¹⁰ No pocos autores, p. ej., Jeremias, *The Parables* 16 nota 20, Pesch I 383, Gnlika, *Verstockung* 91, Stock, *Boten* 76, consideran *dedotai* una pasiva «teológica», es decir, que indica veladamente la acción de Dios mismo. Sin embargo, en v. 12, *apbēthē* está en pasiva teológica, pero es Jesús quien perdona los pecados (2,5-10). La misma conclusión vale para la comunicación del secreto: es por medio de Jesús como sus seguidores lo han conocido.

De hecho, la única comunicación directa de Dios registrada en Mc hasta este momento ha sido la ocurrida en el bautismo de Jesús, donde baja el Espíritu y se escucha la voz del cielo (1,10-11). Ni de los Doce ni del grupo en torno a Jesús se ha afirmado cosa semejante. También este dato fuerza a concluir que la comunicación del secreto se ha hecho a través de Jesús. Sin embargo, el uso de la pasiva (divina), en vez de la simple activa, identifica la acción de Jesús con la de Dios.

universal de Dios, que acepta en su Reino a todo hombre que dé su adhesión a Jesús, y como «el mensaje», que manifiesta ese amor formulando sus efectos en el hombre y sus consecuencias para la humanidad¹¹.

La consecuencia directa del amor universal de Dios a todos los hombres es el amor y la solidaridad entre éstos, con la cesación de toda hostilidad, desprecio y afán de dominio. Para Israel en particular, la manifestación de este amor tiene inevitables consecuencias: caducan sus instituciones (2,18-22), baluarte de su exclusivismo e imposibles de adaptar a la nueva realidad universal. El Espíritu, que hace al hombre libre y señor, deja obsoleta la Ley misma (2,23-3,7a). El reino de Dios no es, pues, una continuación, desarrollo o restauración de la institución israelita.

El uso del término «secreto/misterio», unido en este pasaje a la idea del «reino de Dios», recuerda el uso del mismo término en el libro de Daniel, donde aparece solamente en el cap. 2 (en singular: 2,10.19.27.30.47), referido al sueño de Nabucodonosor, en el que se anunciaba la implantación por parte de Dios de un reino universal cuyo dominio sería eterno¹². Igual que en Mc 2,10 corrigió Jesús el sentido de «autoridad» de Dn 7,14 (2,10 Lect.), corrige aquí el sentido del «reino», que no se basará en el dominio de Israel por la violencia sobre los demás pueblos, como podía deducirse del libro de Daniel, sino en la igualdad de todos los hombres y pueblos.

La razón de que este secreto no hubiera sido revelado hasta este momento de la historia es la misma que determinaba el cambio de época, expresado en 1,15 al proclamar Jesús que «se ha terminado el plazo» (1,15 Lect.). Por primera vez existe el Hombre que lleva en sí la plenitud del Espíritu de Dios (1,10); por primera vez, por tanto, puede Dios manifestar a través de él su verdadero ser. Jesús, que ha expresado un compromiso sin límite por amor a la humanidad (1,9), puede revelar el amor universal de Dios. El que ha experimentado la inmensidad del amor de Dios, ha recibido en plenitud la vida divina y ha sido constituido «Hijo» (1,11) puede revelar que Dios es Padre de todos los hombres.

¹¹ Se ve la relación entre los diversos términos: «la buena noticia del reinado de Dios» es la de su cercanía (1,14s); «el secreto» (4,11) es el amor universal de Dios; «el mensaje» (1,45; 2,2), la formulación del secreto y del plan de Dios en favor de los hombres; «el designio de Dios» (3,35), el seguimiento de Jesús, que integra a los individuos en su Reino.

¹² Cf. Dn 2,44: «El Dios del cielo suscitará un reino que nunca será destruido y cuyo dominio nunca pasará a otro, sino que destruirá y acabará con todos los demás reinos, pero él durará para siempre».

Volviendo al tema anterior, la diferencia entre los seguidores y la multitud está en que los primeros, al menos en principio, han dado su adhesión a Jesús, lo han seguido y han escuchado su mensaje; la multitud, en cambio, no sigue a Jesús ni está en disposición de escuchar su mensaje. Por eso no puede Jesús hablarle abiertamente: el secreto/mensaje propone unos valores incompatibles con los del judaísmo, y la multitud, imbuida de la ideología de éste (4,1), es incapaz de aceptar un mensaje que echa por tierra todas sus aspiraciones nacionalistas.

Sin embargo, la incompreensión que muestran los dos grupos de seguidores hace ver que también ellos comparten en cierto modo la ideología del judaísmo. «Los Doce» han roto con la institución judía (3,13 Lect.), pero no con sus valores e ideales, y ven en la constitución del Israel mesiánico la promesa de la reforma y restauración gloriosa de Israel, que es para ellos la condición para la salvación de los paganos. Los otros seguidores, aunque no pertenecen al judaísmo, se consideran subordinados al Israel mesiánico; aún no han entendido la igualdad de los dos grupos. Ven en la acción reformista el modo de implantar el Reino de Dios en Israel, del que, según creen, depende el acceso al Reino para los no israelitas. De ahí que se asocien a la pregunta de los Doce ¹³.

Esto muestra que el secreto puede aprehenderse de dos maneras: como información, en correspondencia con el término «mensaje», o como vivencia, por la plena adhesión a Jesús. Los que lo reciben como información lo filtran a través de sus prejuicios, ideologías o presupuestos culturales; de este modo, no captan el significado del amor universal ni llegan a conocer a Dios. Sólo quienes lo conocen como vivencia de identificación con Jesús comprenden y hacen suya la radicalidad y universalidad del mensaje. Por eso, una cosa es conocer el secreto y otra captar y aceptar sus implicaciones. Los Doce quieren el reino de Dios, pero no comprenden su secreto ni sus consecuencias para Israel; han tomado la decisión de seguir a Jesús, pero no han identificado su propio camino con el que Jesús recorre: aún no «están con él» (3,14).

Jesús designa a la multitud como «los de fuera» (3,31.32: la madre y los hermanos) ¹⁴. Son los que no forman parte de su comunidad,

¹³ Este dato puede ser reflejo de lo que había sucedido en las comunidades primitivas, como puede apreciarse en la postura de Santiago, en contraste con la de Pedro, en la asamblea de Jerusalén (Hch 15,6-21); cf. Rius-Camps, *El camino de Pablo* 75-80.

¹⁴ Ambrozic, «Mark's Concept of the Parable» 221, subraya los paralelos entre *exó stéktonis*, *exó* (3,31s.34) y *bol exó, bol perl auton* (4,10.11); también entre 3,29: *oul eibei aphebdn eis*

de su nueva familia, por no haber llevado a efecto el designio de Dios (3,35), que es la adhesión a Jesús. Los familiares de Jesús «se quedaban fuera» por su hostilidad hacia él, consecuencia del apego a la doctrina de los letrados. La multitud, aunque no manifiesta hostilidad sino simpatía por Jesús, está, sin embargo, imbuida de la misma doctrina nacionalista y exclusivista y, por eso, está también «fuera», es decir, no conoce al verdadero Dios, que extiende su amor a la humanidad entera (nota fil.).

«Los de fuera» van teniendo el contenido del secreto («todo eso») «en parábolas»¹⁵. Anuncia así Mc la temática de las dos últimas parábolas del discurso (4,26-29.30-32), destinadas solamente a «los de fuera», no a los seguidores de Jesús, quienes, por conocer el secreto, no necesitan que se les exponga en lenguaje figurado¹⁶.

La gran multitud no puede entender porque aún no ha roto con las categorías del pasado. Se siente atraída por Jesús, como lo muestra su deseo de escucharlo: ven en él un líder que puede sacarlos de la opresión, pero no al que los llama a una entrega como la suya para colaborar con él en la obra común (seguimiento); para la gente, el cambio social no exige cambio personal. Hablando a la multitud de esta manera velada pretende evitar Jesús que un choque frontal bloquee el proceso de liberación; les deja posibilidad de reflexión y conversión.

ton aióna, y 4,12: *aphehê autois*. Goulder, «Those Outside» 289, afirma «la masiva incoherencia» (!) en que incurre Mc al incluir los vv. 10-12 (no es la única que encuentra en Mc). Interpreta «los de fuera» como la familia de Jesús (3,31s) y los letrados (3,22), aunque ni la una ni los otros aparecen como destinatarios de las parábolas, sino la multitud.

¹⁵ En los dos últimos miembros de 4,11, *ta panta*, determinado (11c), corresponde al *mystêrion* (11b) en cuanto designa su contenido. A *dedotai* (11b), comunicación abierta, corresponde en *parabolais ginetai* (11c), comunicación cifrada. Al sema de «oculto» que posee el secreto corresponde el modo «en parábolas», lenguaje cifrado que no permite conocer el secreto más que al que posee la clave, dada por la conversión/adhesión a Jesús y la consecuente liberación del pecado (v. 12). Jeremias, *The Parables* 16, pone en paralelo *mystêrion* con *parabolê*, sin considerar la oposición que establece el texto entre dos modos de comunicar el secreto, expresados por los verbos *dedotai* y *ginetai* + dat., modificado éste por la locución adverbial en *parabolais*. De este postulado inicial deriva su teoría sobre el significado de «enigmas» que atribuye a *parabolai*, y puede concluir que Mc 4,11 «no se refiere originalmente a las parábolas de Jesús y el pasaje no proporciona criterio alguno para la interpretación de las parábolas» (p. 18).

¹⁶ Por eso, cuando los discípulos interpretan como «parábola» (7,17) un dicho de Jesús destinado a sus seguidores (7,14), delatan solamente su propia incompreensión (7,18: «no sois capaces de entender», gr. *asynetoi este*), poniéndose ellos mismos al nivel de «los de fuera». De hecho, el aviso inicial de Jesús en 7,14: «Escuchadme todos y entended», pone este pasaje en relación con 4,12: «por más que escuchen no entiendan». Esto significa que el conjunto formado en 7,14 por la multitud y los discípulos (el pronombre «todos» alude a la presencia de los dos grupos de seguidores) está de suyo capacitado para escuchar y entender, por habérseles comunicado el secreto del reino de Dios, a diferencia de «los de fuera», incapaces de ello, por no habérseles comunicado el secreto.

12 «... *para que por más que vean no perciban y por más que escuchen no entiendan, a menos que se conviertan y se les perdone*».

Expone Jesús la razón de su enseñanza en parábolas: no quiere que la multitud capte su mensaje a menos que se efectúe en los individuos un cambio, designado con los términos «convertirse» y «ser perdonados».

Mc utiliza en este pasaje el texto de Is 6,9-10, citado según una traducción aramea, pero sin mencionar al profeta ni indicar que se trata de un texto de la Escritura¹⁷. Por otra parte, el texto no contiene vocabulario particular judío, sino metáforas inteligibles para todos, y Jesús lo aplica a la multitud, que continúa la mala disposición denunciada en otro tiempo por Isaías. El texto, por tanto, es comprendido como de Isaías por los seguidores israelitas («los Doce») y como texto de Jesús por los seguidores no israelitas («los que estaban en torno a él»)¹⁸. Por otra parte, no se ajusta al texto hebreo ni a la traducción griega llamada de los LXX; sigue una traducción aramea (nota fil.)¹⁹.

Es la única vez que aparece en Mc el término «conversión» (nota fil.), que se diferencia del arrepentimiento/enmienda (1,4.15): éste significa un cambio de actitud por respeto al hombre, sin necesaria o inmediata referencia a Dios; la conversión, en cambio, significa «volverse hacia» Dios. En el primer caso, el cambio de vida puede efectuarse sin relación a Jesús (cf. 1,4s); en el segundo, no.

La relación de la conversión con la adhesión a Jesús se ve por su efecto: «y se les perdone». Esta frase alude al episodio del paralítico, donde la adhesión a Jesús («la fe») obtenía el perdón de los pecados (2,5; cf. 3,28). En el AT, la conversión orientaba al hombre hacia Dios; en el evangelio lo orienta hacia Jesús, presencia de Dios en la tierra (2,10 Lect.).

Es, por tanto, el pasado y presente de injusticia que pesa sobre la

¹⁷ Cf., en cambio, 7,6; 11,17; 12,10.26.35ss; 14,27, todos en contexto judío.

¹⁸ La omisión de toda alusión al profeta (cf. 1,2) deriva del principio de Mc por el cual Jesús utiliza vocabularios distintos según el grupo de seguidores al que se dirige. Cuando habla solamente a los discípulos/Doce emplea términos que pertenecen al acervo cultural judío; en cambio, cuando su auditorio está compuesto de los dos grupos de seguidores emplea términos que pertenecen a la cultura humana universal. Véase Mateos, *Los Doce* § 514ss.

¹⁹ Cf. Mt 13,14s, donde se cita el mismo texto por entero; en lugar de «se les perdone» se encuentra «los cure», como en el original hebreo. Por otra parte, son los Targumim los que interpretan la partícula *dif'ma* (en gr. *mépoie*) en sentido exceptivo («a menos que»), no final («para que»); véase nota fil. Para una opinión algo intransigente sobre este tema, véase Gouldner, «Those Outside» 296s. Hollenbach, «Lest they should turn», basándose en el sentido irónico que atribuye a Is 6,9-12, propone la traducción: «porque lo que menos quieren es convertirse y ser perdonados».

multitud el que le impide aceptar el mensaje de Jesús. Pero la multitud no es consciente de su propia injusticia, porque ésta nace de su adhesión a la Ley discriminatoria y a los ideales nacionalistas propuestos por la teología oficial, a los principios tradicionales de la institución judía. Por eso no piensa que necesita un cambio de vida, primera condición para acceder al reino de Dios (1,15: «enmendaos»).

Pero, en estas condiciones, la exposición abierta del mensaje, que supone la desaparición del privilegio de Israel, provocaría solamente oposición y antagonismo. Jesús no se impone: para no forzarlos ni alejarlos definitivamente con una idea que ellos no son aún capaces de aceptar; les propone las parábolas, dándoles claves para que ellos mismos vayan entendiendo: para los que alcancen la necesaria disposición, serán inteligibles; para los que no la tengan, resultarán enigmas. Sólo aquellos que hayan hecho la opción por Jesús y asimilado los valores que él propone podrán captar su sentido.

Incomprensión. Explicación de la parábola

13 *Les dijo además: «¿No habéis entendido esa parábola? Entonces, ¿cómo vais a comprender ninguna de las demás?»*

Jesús se extraña de la falta de comprensión de sus seguidores, manifestada en la pregunta (v. 10). No han entendido que en el hombre existen prejuicios y conductas que se oponen al mensaje, y que para aceptarlo se requieren limpieza y disponibilidad interior («tierra buena»). Si no entienden esto serán incapaces de comprender el resto de las parábolas que va a proponer a la multitud.

Los seguidores de Jesús están en la misma situación que «los de fuera». Conocer el secreto del Reino no les ha ayudado, lo que significa que no lo han asimilado; no han penetrado el sentido de la experiencia que han tenido con él. No haber entendido la parábola significa, como para los de fuera, que la conversión o adhesión a Jesús y la ruptura con el pasado no se han efectuado o son aún insuficientes.

Como se ha visto antes, la falta de comprensión del secreto del Reino se debe a que siguen vigentes para los dos grupos los principios del nacionalismo judío. Los Doce o Israel mesiánico siguen creyendo en el privilegio de Israel sobre los demás pueblos y la necesidad de una restauración gloriosa de la nación judía. Los seguidores no israelitas también creen en la prioridad de Israel y piensan que la salvación

del resto de la humanidad depende de la de éste: están aún en la órbita de los Doce.

No han entendido, pues, que el mensaje del Reino implica la igualdad de todos los hombres y pueblos (2,3ss), que todos, por la adhesión a Jesús, tienen acceso directo a Dios y a todos se comunica igualmente el Espíritu (2,10). Los Doce no han entendido la misión que Jesús ha confiado al nuevo Israel; éste no ha de ser el centro o el mediador de la humanidad, sino que ha de ponerse a su servicio (3,14 Lect.).

En el fondo, la dificultad, tanto de los seguidores como de la multitud, nace de una falsa idea de Dios: el orgullo de raza o de nación se había justificado tradicionalmente creando la figura de un Dios que discrimina entre los hombres, que prefiere unos pueblos a otros, un Dios cuyo amor no alcanza igualmente a toda la humanidad. La actividad de Jesús ha ido revelando el amor universal de Dios (el secreto del Reino), pero sus seguidores no lo han captado.

Ante esta situación, que compromete la existencia de su comunidad, Jesús les explica la parábola anterior, para dejar claro el punto de partida: para constituir el reino de Dios el hombre ha de ser transformado por la asimilación del mensaje de Jesús: sin hombre nuevo no hay sociedad nueva; pero esta transformación sólo tendrá lugar si el hombre acepta el mensaje y no pone obstáculos a su desarrollo.

Una vez entendida la primera parábola, la comprensión de las otras dependerá de la actitud que adopten los oyentes. Si aceptan la necesidad de cambio interior y hacen suyo el programa expuesto por Jesús (formulación del secreto del Reino) las comprenderán sin dificultad²⁰. Si necesitasen todavía explicaciones (4,34) sería señal de que no lo han asimilado.

14 «El sembrador siembra el mensaje».

La siembra se describe como una actividad presente y continua, y consiste en la divulgación del mensaje. Jesús da así la clave de lectura de la parábola: se trata de su propia actividad. En cuatro pequeñas narraciones va a interpretar el significado de los cuatro terrenos: éstos no representan clases de hombres, sino posturas o situaciones posibles en cada individuo, actitudes ante su palabra. Cada

²⁰ Después de la explicación que va a dar Jesús, el segundo grupo de seguidores se independizará de los Doce (= los discípulos). Estos seguirán aferrados a su ideología nacionalista y no entenderán las parábolas de Jesús (4,34: «a sus propios discípulos se lo explicaba todo en privado»). Los Doce, por boca de Juan, se quejarán de la independencia del otro grupo (9,34: «porque no nos seguía»).

oyente puede recibir el mensaje de una de las cuatro maneras que van a ser descritas: como tierra dura, tierra rocosa, tierra ocupada por zarzas o tierra buena. No existen, pues, individuos predestinados ni predisposiciones que determinen fatalmente a recibir el mensaje o a rechazarlo. El mensaje se ofrece a todos; si no produce fruto es porque de algún modo el hombre no lo recibe como podría y debería hacerlo.

15 *«Estos son "los de junto al camino": aquellos donde se siembra el mensaje; pero, en cuanto lo escuchan, llega Satanás y les quita el mensaje sembrado en ellos».*

Primer caso: hay ciertos individuos en los que no penetra el mensaje; son totalmente refractarios, impenetrables a él; desaparece sin dejar rastro, como si nunca lo hubiesen oído. Su escuchar es momentáneo, puramente material, sin continuidad ni reflexión²¹. Ejemplo de ello han sido los letrados y los fariseos (2,16; 3,4.22-30). Esta disposición se debe, pues, a la adhesión acrítica a la Ley injusta y discriminatoria, que de hecho hace al hombre injusto, aunque lo justifique a sus propios ojos. Reciben el mensaje en tierra dura «los que son fuertes», es decir, los opresores, «los justos» que no creen tener necesidad de salvación (2,17), los que insultan al Espíritu Santo (3,29).

«Satanás», como se ha visto, representa el poder dominador y la ideología que lo justifica y lo exalta. Es «el fuerte» (3,27), cuya casa viene Jesús a saquear. En el contexto judío, se encarna en la institución religiosa y su doctrina, que ejerce y legitima el poder y somete al pueblo. El poder y la ambición de poder endurecen al hombre, hacen que le resbale el mensaje del amor y la igualdad, y éste no deja traza en él.

16-17 *«Estos son "los que se siembran en terreno rocoso": los que, cuando escuchan el mensaje, en seguida lo aceptan con alegría, pero no echa raíces en ellos, son inconstantes; por eso, en cuanto surge una dificultad o persecución por el mensaje, fallan».*

El segundo caso describe a ciertos entusiastas del mensaje. Para ellos es un ideal en el que encuentran satisfacción y que responde a sus deseos, pero no se comprometen seriamente a seguir a Jesús. El deseo de colaborar a la salvación de la humanidad se subordina a

²¹ En este caso y en los dos siguientes, la forma de *akouó* es aorística (vv. 15.16: *akousástin*; v. 18: *akousantes*), indicando una escucha terminada (aor. complejo). Por el contrario, en v. 20: *akouousin*, presente durativo, indica una escucha continuada.

sus propios intereses. Aceptan el mensaje, pero no sus consecuencias: no penetra en ellos modificando su concepción de la vida ni su escala de valores. Cuando la adhesión requiere afrontar la dificultad, cuando pone en peligro la propia seguridad o comodidad, el propio prestigio, la posición social o la fama, se echan atrás²². Se trasluce aquí la experiencia de las primeras comunidades cristianas.

Los términos «dificultad/presión» y «persecución» interpretan la acción del sol en el texto de la parábola (4,6: «se abrasó y, por falta de raíz, se secó»). Como en aquel pasaje, lo que debería ser factor de vida se convierte, por la insuficiente adhesión, en impedimento para ella²³.

18-19 *«Otros son "los que se siembran entre las zarzas": éstos son los que escuchan el mensaje, pero las preocupaciones de este mundo, la seducción de la riqueza y los deseos de todo lo demás van penetrando, abogan el mensaje y se queda estéril».*

Los obstáculos al mensaje están clasificados en tres capítulos. Uno es central, la seducción de la riqueza, primera vez que se da un juicio negativo sobre ella en este evangelio; los otros dos están en relación con ella: el agobio económico hace ver las riquezas como una solución, y éstas provocan deseos y caprichos de todo género; «todo lo demás» abarca todos los bienes que aparecen como apetecibles y que pueden obtenerse con dinero. También este caso responde probablemente a ciertas experiencias comunitarias.

El seguidor de Jesús ha de estar libre de esas preocupaciones²⁴. La acción de éstas es progresiva («van penetrando»), como el crecimiento de las malas hierbas. El resultado, sin embargo, no es dudoso; acaban por ahogar el mensaje y éste no da fruto, no transforma al hombre.

Considerando ahora juntamente los tres terrenos o actitudes en los que el mensaje no puede fructificar, pueden caracterizarse como

²² La segunda condición para el seguimiento de Jesús: «cargar con su cruz» (8,34), es decir, aceptar la hostilidad de la sociedad y sus consecuencias, se opone frontalmente a este obstáculo.

²³ Mt 5,10: «Dichosos los que viven perseguidos por su fidelidad, porque sobre ellos reina Dios».

²⁴ El término griego *aión* tiene sentido temporal, denotando la época histórica en que vive la humanidad, pero incluyendo el modo como en ella la sociedad humana está organizada («este mundo»). Son precisamente la injusticia y opresión existentes en la sociedad las que producen las preocupaciones. El seguidor de Jesús ha de excluirlas, pero sin recurrir a la riqueza como solución (cf. 10,26: «¿Quién puede subsistir?»). La solución de Jesús aparece en los episodios de los panes (6,34s; 8,1ss), y sus efectos son descritos por él a propósito de lo sucedido con el rico (10,29s). El compartir y la renuncia a lo que se posee libran a los seguidores de Jesús de las estructuras injustas que provocan las preocupaciones.

la ideología del poder, el apego al prestigio o reconocimiento social, sin excluir la cobardía y la superficialidad, y el deseo de riqueza, que lleva a toda ambición. Son los obstáculos que impiden el seguimiento de Jesús ²⁵.

20 «Y éstos son "los que se han sembrado en la tierra buena": los que siguen escuchando el mensaje, lo van haciendo suyo y van produciendo fruto: treinta por uno y sesenta por uno y ciento por uno».

Tierra buena es aquella donde no existen obstáculos para el crecimiento de la semilla: no es dura, es profunda y no está ocupada por malas hierbas. Es decir, por sí misma, la tierra es buena, el hombre tiene un substrato que está en sintonía con el mensaje.

«Ser sembrado en la tierra buena» representa la disposición de los que prestan oído al mensaje, siempre presente y nuevo, para irlo asimilando en su vida y conducta. Estos no «se siembran», como en los casos anteriores, en los que la siembra fracasa (vv. 15-18), sino que «se han sembrado», porque esta siembra produce el resultado pretendido.

Las cifras que miden el fruto son realistas ²⁶, pero lo importante es que el fruto es creciente y se va realizando en el hombre hasta llegar a un máximo o plenitud. La producción «ciento por uno» alude sin duda a Gn 26,12: «Isaac sembró en aquella tierra y aquel año cosechó el céntuplo, porque lo bendijo el Señor».

Aunque el mensaje se recibe de fuera, no queda como una norma o modelo independiente del hombre; éste lo hace suyo y, al identificarse con él, se produce una transformación en el hombre mismo.

El fruto es el hombre transformado por la adhesión a Jesús y el seguimiento. El mensaje es vital, relativo al comportamiento, no meramente doctrinal y especulativo. Al ponerlo en práctica, el individuo se va descubriendo a sí mismo, va actualizando sus virtualidades, produciéndose la transformación gradual de la persona. La índole de esta transformación será explicada en la primera parábola del Reino (4,26-29).

Todo individuo puede ser tierra buena, pero de hecho no todos reciben el mensaje en la parte mejor de sí mismos ²⁷.

²⁵ Las tres ambiciones son el punto de mira de la primera condición del seguimiento: «El que quiera venirse conmigo, que reniegue de sí mismo» (8,34). La del reconocimiento social es el objeto de la segunda condición: «que cargue con su cruz» (*ibid.*).

²⁶ La producción media de una espiga era de 35 granos, a menudo daba 60 y, excepcionalmente, 100, cf. Pesch I 377, Gnllka I 159.

²⁷ Con su fuga en Getsemaní (14,50), los discípulos mostrarán que el mensaje no habla

La misión: divulgar el secreto. Aviso

21-22 Y siguió diciéndoles: «¿Acaso se trae la lámpara para meterla debajo del perol o debajo de la cama? ¿No es para ponerla en el candelero? Porque si algo está escondido es sólo para que se manifieste, y si algo se ha ocultado es solamente para que salga a la luz».

Con la comparación doméstica de la lámpara o candelero ilustra Jesús la futura misión de sus seguidores. El no pretende formar un círculo esotérico de iniciados ni hay entre los suyos algunos privilegiados que posean una ciencia negada a los demás. Su mensaje, que formula el secreto del Reino, está destinado a todo hombre. El amor universal de Dios debe ser universalmente conocido.

Por el momento, dados los prejuicios de la multitud, Jesús ha hablado en parábolas; pero esta táctica es ocasional. Misión de sus seguidores será proclamarlo para que otros lo escuchen como ellos lo han oído de Jesús.

El mensaje, comparado antes a una semilla, se compara ahora a una lámpara que se trae²⁸ para que ilumine a todos. Sería irracional esconder la luz. «Meter la lámpara debajo del perol»²⁹ o «debajo de la cama» significa ocultarla, impedir que ilumine³⁰. Puede haber una alusión a Sal 119,105: «Lámpara para mis pies es tu palabra y luz para mis sendas»³¹. El salmista se refería a la ley de Moisés, de la que el salmo entero es un panegírico; Jesús sustituye la palabra de la Ley por la suya propia, el mensaje del amor universal de Dios a los hombres y la comunicación de su Espíritu.

Jesús insiste en la propagación del mensaje, añadiendo dos dichos casi equivalentes. El primero, estático, «está escondido», puede referirse a la novedad del mensaje respecto al AT, donde el amor universal de Dios a la humanidad, en pie de igualdad con Israel, no se había

echado raíces en ellos y, con sus ambiciones (9,34; 10,37), que las zarzas no lo dejan dar fruto. Siguen dominados por las preocupaciones de esta vida (10,26), no «reniegan de sí mismos» (8,34).

²⁸ La traducción «se trae» está justificada filológicamente (nota fil.). Sin embargo, el sentido literal «llega» (*eriketai*) podría identificar, en la intención de Mc, «el mensaje/lámpara» con la persona de Jesús. Es Jesús mismo el mensaje que hay que exponer, el secreto que hay que comunicar; esto supone que la persona y actividad de Jesús son la manifestación del amor de Dios a la humanidad.

²⁹ El término «perol» traduce uno griego/latino (*modius*) que significa una medida de capacidad para áridos, mayor que el antiguo «celemin» castellano (not. fil.). El uso de un término de medida hace de puente entre la parábola anterior, donde se hablaba de tres medidas, treinta, sesenta y ciento por uno, y el dicho siguiente sobre la medida (v. 24).

³⁰ Según Pesch I 399, «meter la lámpara debajo del celemin» significa apagarla. Sin embargo, en el texto se habla solamente de «esconderla».

³¹ *Lýkhnos toís postrí mou ho logos sou kai phós tais triboís mou.*

revelado; el segundo, dinámico, «se ha ocultado» puede aludir a la táctica de Jesús, que no ha propuesto abiertamente a la multitud el secreto del Reino. Pero, una vez revelado, no puede ser ocultado de nuevo: no se puede transigir con la mentalidad particularista; hay que presentar el rostro del verdadero Dios.

Las dos expresiones son casi equivalentes: «se manifieste» y «salga a la luz» (lit. «llege a [ser] público»), desarrollan la idea anterior de «poner en el candelero», subrayando la necesidad de la misión. La luz/mensaje tiene su itinerario hacia la plena visibilidad, que no debe frustrarse.

23 *«¡Si alguno tiene oídos para oír, que escuche!»*

La exhortación final está en íntima conexión con la anterior explicación de la parábola (cf. 4,9, donde es colofón de la parábola misma). A la multitud la exhortaba Jesús a esforzarse a entender; a los suyos, que ya han debido entender, a que no oculten lo que entienden.

Aviso: El fruto personal en la respuesta al mensaje

24 *Y siguió diciéndoles: «¡Atención a lo que vais a escuchar! La medida que llenéis la llenarán para vosotros, y con creces»*

Terminada la exposición, añade Jesús un aviso final, que equivale a una exhortación a producir fruto. Jesús subraya la importancia de lo que va a decirles («Atención a lo que vais a escuchar») (nota fil.). Va a exponer las consecuencias de las opciones, positiva y negativa, ante el mensaje. Es la condición indispensable para ejercer la misión de que acaba de hablar. Sin hombre nuevo, no hay creación de una sociedad nueva.

«La medida» se refiere a las enumeradas en la parábola y en su explicación (4,8.20: «treinta, sesenta, ciento»). Por la asimilación del mensaje, el hombre actualiza hasta cierto punto su capacidad de vida; Jesús promete un incremento que no solamente duplicará el fruto, sino que rebasará esa medida. Este incremento, que acompaña a la actividad del hombre, es don gratuito. Dios comunica vida a los que hacen suyo el mensaje de Jesús, multiplicando el fruto más allá de toda expectativa.

Nótese las correspondencias de este dicho con la fecundidad de «la tierra buena» (v. 20). La producción de fruto se describe en la

parábola en tres fases: «treinta, sesenta, ciento por uno». En paralelo con ellas se encuentran las tres acciones expuestas en este dicho:

treinta por uno — la medida que llenéis
 sesenta por uno — la llenarán para vosotros (el doble)
 ciento por uno — y con creces (lit.: «y se os añadirá»).

Se constata que las tres medidas de la parábola no se atribuyen a individuos diferentes, sino que representan el desarrollo progresivo de cada individuo.

En este proceso de crecimiento la vida divina se va comunicando al hombre. No hay que esperar el término de la asimilación del mensaje para recibir el don: se recibe en cada momento del desarrollo. Se describe así una estrecha colaboración entre el hombre y Dios, en la que el fruto final resulta de la coincidencia de dos actividades, no solamente de la del hombre, pero tampoco solamente de la de Dios: sin la primera no existiría la segunda; sin la segunda, nunca llegaría el hombre a la plenitud. La acción de Dios acompaña a la del hombre y se inserta en ella.

Describiéndoles el fruto, Jesús anima a los suyos a producir y a crecer («para vosotros»), mediante la plena aceptación del mensaje y su traducción en la vida. Jesús no es sólo un maestro que propone un mensaje, es también el salvador que capacita al hombre y lo transforma.

25 *«... pues al que produce se le dará, pero al que no produce le quitarán hasta lo que había recibido».*

Este dicho de Jesús es un proverbio que aparece en diferentes contextos (cf. Mt 13,12; 25,29) (nota fil.); en este pasaje se aplica al fruto. Jesús estimula a los suyos a la responsabilidad. No basta una actitud meramente receptiva; hay que colaborar con el mensaje para hacerlo fructificar. Del plural del dicho precedente («la medida que llenéis») pasa al singular, para subrayar la responsabilidad de cada uno en su propio desarrollo.

Empieza con el aspecto positivo, resumiendo lo dicho anteriormente. «Producir» (lit. «tener» porque se ha producido, véase nota fil.) equivale al primer miembro, «llenar una medida» del dicho anterior, y está en relación con la tierra buena (v. 20); «se le dará» subsume los dos miembros siguientes: «la llenarán para vosotros, y con creces».

La segunda parte del versículo es una seria advertencia sobre las consecuencias de la falta de asimilación y práctica del mensaje. El verbo «quitar» aparecía en el v. 15, donde era la ideología del poder

(«Satanás») la que arrebatava al hombre el mensaje sembrado en él (4,15 Lect.). También el miedo o la ambición (4,16-18) impiden el fruto. La situación del que no produce llega a ser la misma que la del que no ha aceptado el mensaje: se queda sin nada («le quitarán», cf. 4,15). Los tres primeros casos de la parábola tienen el mismo final: perder el mensaje recibido.

Existe una clara relación entre el final y el principio de este aparte de Jesús con sus seguidores: en 4,11 se hablaba de un conocer («se os ha comunicado el secreto del reino de Dios»); en 4,24s, de practicar lo que se conoce, para obtener el fruto que es capaz de producir. Los seguidores de Jesús «han recibido» el secreto del amor sin límites de Dios y han conocido el mensaje que lo formula; cada uno es responsable del fruto de ese don.

III. Mc 4,26-32: *Las parábolas del Reino* (Mt 13,31-32; Lc 13,18-19)

²⁶Y siguió diciendo:

—Así es el reinado de Dios, como cuando un hombre ha lanzado la semilla en la tierra: ²⁷duerma o esté despierto, de noche o de día, la semilla germina y va creciendo sin que él sepa cómo.

²⁸Por sí misma la tierra va produciendo el fruto: primero hierba, luego espiga, luego grano repleto en la espiga.

²⁹Y cuando el fruto se entrega, envía en seguida la hoz, porque la cosecha está ahí.

³⁰Y siguió diciendo:

—¿Con que podríamos comparar el reino de Dios? ¿Qué parábola usaremos?

³¹Con un grano de mostaza, que, cuando se siembra en la tierra, aun siendo la semilla más pequeña de todas las que hay en la tierra, ³²sin embargo, cuando se siembra, va subiendo, se hace más alta que todas las hortalizas y echa ramas tan grandes que los pájaros del cielo pueden acampar a su sombra.

NOTAS FILOLOGICAS

26 *Y siguió diciendo*, gr. *kai elegen* (cf. 4,9), sin el complemento *autois* que ha caracterizado el aparte con los seguidores (cf. 4,11.13.21.24).

Así es, gr. *boutôs estin*, «asi es/se realiza/se forma». Correspondencia *boutôs ... bôs*.

el reinado de Dios, gr. *hê basileia tou Theou*. El término griego *basileia* admite tres traducciones, según los contextos: «realeza» (cualidad, cf. Jn 18,36), «reinado» (actividad, cf. Mc 1,15), «reino» (destinatarios de la actividad, cf. Mt 23,13; Jn 3,5), véase J. Mateos, *Método de análisis semántico*, pp. 160-163. En Mc 4,26 se trata del «reinado», pues en la parábola se describe la formación del «hombre nuevo» (aspecto individual), sobre el que Dios reina.

como cuando, gr. *bôs*, construcción elíptica por *bôs botan/ean*, «como cuando», «como si»/«pongamos que» (un hombre arroja la semilla en la tierra), cf. Zerwick § 321 (*ean*). La tradición manuscrita ha intentado aclarar el texto introduciendo variantes: *bôsper*, *bôs ean*, *bôs botan*, cf. Pesch I 427, nota 12.

El sobrentendido *botan/ean* rige todos los subjuntivos que siguen: *balê ... katheudê ... egeiretai ... blastâ* (= indic.) ... *mêkynêtai*. Nótese la sucesión de subjuntivos

con los dos primeros sujetos (*antrôpos*, *bo sporos*) hasta llegar a la mención de la tierra (v. 28: *bê gê*), que, como elemento de primera importancia, tiene el verbo en indicativo. Lo precedente es condición («si se hace todo eso»). La prótasis (vv. 26b-27) empieza y termina refiriéndose al hombre que ha sembrado, subrayando su inactividad después de la actividad inicial de la siembra.

un hombre, gr. *antrôpos*, que, sin necesidad de influjo semítico, puede equivaler al pronombre indefinido *tis*, «uno», cf. Reiser 20s.

ha lanzado la semilla, gr. *balê ton sporon*. El aoristo indica acción/actividad terminada. El uso del verbo *ballô* en lugar de *spetrô* (cf. Dt 11,10) indica una siembra, por decirlo así, «a voleo», un lanzar la semilla/mensaje para que llegue a todas partes.

la semilla, gr. *ton sporon* (en Mc sólo aquí y en el v. siguiente), «semilla», «siembra» (Lc 8,5.11; 2 Cor 9,10), Taylor 305.

en la tierra, gr. *epi tês gês*, locución que aparece en boca de Jesús en 2,10 y 4,26.31 (4,1, en boca del narrador, aplicado a la multitud). El primer texto (2,10) le confiere un sentido de universalidad (2,10 Lect.). El lugar de la siembra no es, por tanto, solamente el país judío, sino el mundo entero (cf. 13,10; 14,9). Nótese la congruencia de la universalidad indicada por «en la tierra» con el significado de *ballô*, «lanzar» la semilla.

27 *duerma o esté despierto*, gr. *katheudê kai egeirêtai*, en correspondencia con *nyktia kai hêmeran*, «de noche o de día». Los presentes son durativos, y también los acusativos expresan duración. La sucesión expresada en griego con *kai* puede expresarse en español con la disyuntiva.

germina, gr. *blastâ*, de *blastanô/blastêô* (Mt 13,26; Heb 13,4; Sant 5,18). La forma *blastâ* es probablemente un subjuntivo del verbo *blastêô* por confusión entre los verbos en *-aô* y en *-eô*, ambos con fut. en *-êsô*, cf. Moulton-Howard II 231, Robertson 1213, Taylor 305.

sin que él sepa cómo, gr. *hôs ouk oiden autos*, pasaje en paralelo con otros dos del evangelio, 10,40 y 13,32, donde se indica una incompetencia para realizar cierta función; cf. Mateos, Marcos 13 §§ 551-554.

28 *por sí misma*, gr. *automatê* (*automatos*, clás. y LXX, Hch 12,10), adjetivo que indica algo que ocurre sin causa visible («ella sola»), Bauer s.v., Pesch I 410. Posición inicial enfática, con asíndeton respecto a lo anterior, Reiser 143.

va produciendo fruto, gr. *karpophorei*, pres. durativo de proceso con lexema resultativo (cf. 4,20: *karpophorousin*); véase Mateos, *El Aspecto* § 333. El proceso está explicitado por las tres etapas que siguen: *prôton*, *eita*, *eita*.

grano repleto en la espiga, gr. *plêrê[s] sitou en tō stakhyi*; *plêrês* puede ser inclinable, cf. Moulton I 50, Blass 137,1, Taylor 305s. Hay una alusión a la plenitud, que corresponde al «ciento por uno» de la parábola del sembrador y de su explicación (4,8.20).

29 *cundo el fruto se entrega*, gr. *botan de paradoi bo karpos*. La partícula *de* marca el contraste con lo anterior y el punto culminante de la comparación; *paradoi*, aor. temát. subjuntivo, propio de la lengua hablada, cf. Taylor 306.

Paradidômi (17 veces en Mc), con complemento de persona (15 casos) significa en voz activa «entregar» a la muerte (3,19; 10,33; 13,9.11.12; 14,10.11.18.42.44; 15,1.10.15); en pasiva, «ser entregado» a la muerte por los enemigos (1,14; 9,31; 10,33; 14,41).

La forma *paradoi* se encuentra tres veces en Mc: 4,29; 14,10.11, las dos últimas con el complemento *auton* y claro sentido activo. Ante la dificultad de interpretar

paradoi sin complemento alguno en 4,29, los autores recurren al significado «permitir», que se encuentra a veces en la lengua clásica (Herodoto, Polibio), cf. Lagrange 117: «quand le fruit s'y prête»; Taylor 306, Pesch I 411; Gnlika I 182: «wenn aber die Frucht es gestattet»; Zorell s.v. 5, Bauer s.v. 4. Mc 4,29 sería, sin embargo, el único caso de esta acepción en el NT.

Se ha pensado que, referida a personas, la forma activa (de suyo, «entregar», Mc 13,9.11.12), podría tener a veces un significado reflexivo, «entregarse», como quizá en 1 Pe 2,23: *paredidou de tô krinonti dikaiôs*, cf. Vulg.: *tradebat iudicanti se iniuste* (l.v.), «[se] entregaba al que lo juzgaba injustamente»; Zorell s.v. 3 y Bauer s.v. 2, proponen: «[se] remitía [anheimstellte] al que juzga rectamente», también reflexivo en español. Un caso claro del uso medio de la voz activa se da en Jos 11,19 LXX (A): *ouk ên polis hétis ou paredôken tois hyiois Isr.*, «no había ciudad que no se entregase/se rindiese a los israelitas»; Black, *Approach* 163s, que no tiene en cuenta el sentido figurado del fruto, rechaza este paralelo.

En Mc 4,29, la Vg traduce: «et cum produxerit fructus», con sentido claramente reflexivo; cf. Gnlika I 182, nota 1: «Sahlin entiende la forma como un aramaismo: "cuando el fruto está dado/entregado (gegeben ist)". Weiststein parafrasea: "El fruto maduro se entrega (liefert sich aus) al segador"». Hay, pues, una tendencia a interpretar la forma con sentido medio.

En conclusión: No se puede simplemente asimilar *paradoi* en 4,29 a los otros dos casos en que aparece (14,10.11), donde lleva el complemento *auton* (Judas entrega a Jesús) y es claramente aor. subjuntivo activo. Pero la identidad de forma aconseja mantener en 4,29 el significado «entregar» (según el uso constante de Mc), no «permitir».

Además del texto de Jos 11,19 antes citado, la morfología puede aportar una solución: en el aor. temático (Moulton-Howard II 208ss), la 1ª y la 3ª personas sing. del indic. activo no tienen forma propia (se usa *edôka*, media *edomên*), pero en el subjuntivo, la voz activa y la medio-pasiva tienen la misma forma (cf. *ibid.* 210-212), por lo que en Mc 4,29, *paradoi* sin complemento puede ser interpretado sin más como voz media: «se entrega».

En el contexto de la parábola y del evangelio hay que preferir el sentido medio. De hecho, «entregarse» es correlativo de «ser entregado» (cf. 9,31; 10,33; 14,21.41, de Jesús; 13,9.11.12, de sus seguidores). Mc juega con el sentido figurado del fruto, el hombre que ha hecho suyo el mensaje, y utiliza un verbo que de por sí se aplica a un sujeto humano.

La entrega activa se corresponde con la segunda condición para el seguimiento expresada en 8,34: «cargue con su cruz»; cf. Mateos, *Los Doce* nota 221; Marcos 13 § 300.

envía en seguida la hoz, porque la cosecha está ahí, gr. *euthys apostellei to drepanon hoti parestêken ho iberismos*, cf. Joel 4,13: *exaposteilaie drepana hoti parestêken trygêtos*, en contexto de juicio contra los paganos. Por otra parte, cf. Mc 13,27: *kai tote apostelei tous aggelous kai episynaxeis tous eklektous autou*; cf. Mateos, Marcos 13 § 474.

está ahí, gr. *parestêken*, «está presente». El pf. de *parisiêmi* se encuentra en Mc tres veces: 4,29; 14,47; *beis de tôn parestêkotôn*; 15,39: *ho kentourîôn ho parestêkôs*. En los dos últimos casos se refiere a personas y, por la alusión al texto de Joel, también en el primero. La determinación del sujeto (*ho iberismos*, *ho kentourîôn*) y la forma verbal singular establecen un paralelo entre 4,29 y 15,39. Como en Joel, la cosecha designa a los pueblos paganos (v. 26: «en la tierra»), pero no en vista de un juicio, sino de la formación del hombre nuevo por la adhesión a Jesús, Hijo de Dios, véase Mateos, Marcos 13 § 503. «La cosecha» abre un horizonte eufórico, de

abundancia y alegría, cf. Sal 126/125,5: *en agalliasei iberiousin*. El texto de 4,29 está en relación con el de 13,28c: *eggys to theros estin*; véase Marcos 13 § 503s.

30 *¿Con qué?*, gr. *pós*, «¿cómo?», construcción diferente de la española. *homoiôsomen, thômen*, subjuntivos deliberativos, Taylor 308.

el reino de Dios: a diferencia de 4,26, designa aquí la nueva comunidad humana, formada por los hombres nuevos, cuyo desarrollo y apariencia en el mundo expone la parábola.

¿qué parábola usaremos?, gr. *ê en tini parabolê thômen*, lit.: «o, ¿en qué (o bien, ¿con qué?) parábola/comparación [lo] pondremos?»; en español puede «ponerse una comparación», pero no «poner en una o con una parábola».

31-32 *Con un grano...*, gr. *bôs kokkô*, dativo, sobrentendido *homoiôsomen o thsomen*, Taylor 308.

que, cuando se siembra, ... cuando se siembra, gr. *bos botan sparê ... botan sparê*, anacoluto inducido por el inciso «aun siendo el más pequeño, etc.»

el más pequeño, gr. *mikroteron*, comparativo por superlativo, como de ordinario en la koiné; cf. Robertson 667s, Blass §§ 60.244.

va subiendo, gr. *anabainei*, cf. 4,7.

los pájaros del cielo, gr. *ta petaina tou ouranou*; el complemento distingue a estos pájaros de los de 4,4.

acampar, gr. *kataskenoun*, «acampar, instalarse», verbo tardío (Jenofonte, LXX), al parecer impropio para indicar la morada de los pájaros; cf. Ez 17,23: *anapausetai*; 31,6: *enosseusan*; Sal 104/103,12 habla de un «acampar de los pájaros del cielo» junto a las aguas, pero no en o bajo los árboles: *ep' auta (hydata) ta petaina tou ouranou kataskênôsei*.

a su sombra, gr. *hypo tèn skian autou*, alusión a Ez 17,23.

CONTENIDO Y DIVISION

Terminado el aparte con sus seguidores (4,10-25), que constituye un enclave literario, reanuda Jesús la enseñanza a la multitud, exponiendo en lenguaje figurado el secreto del Reino (4,11). Sobre este tema Mc presenta dos parábolas: la primera (4,26-29) expone el modo como toma forma el reinado de Dios mediante la constitución del hombre nuevo (aspecto individual, cf. 2,1-13); la segunda (4,30-32) expone el desarrollo y la apariencia de la nueva comunidad humana, el reino de Dios, en el mundo (aspecto social, cf. 2,15). La universalidad está expresada en ambas parábolas con la locución «en la tierra» (4,26.31.32, cf. 2,10).

La perícopa se divide así:

4,26-29: Primera parábola: Formación del hombre nuevo, sobre el que Dios ejerce su reinado.

4,30-32: Segunda parábola: Desarrollo de la nueva comunidad humana o reino de Dios en el mundo.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «Y siguió diciendo», gr. *kai elegen*, sin el complemento *autois*, conecta con 4,9 (nota fil.).

2. «lanzar» (v.26), en vez de «sembrar».

3. «en la tierra», repetido tres veces (vv. 26.31bis), cf. 2,10, donde denota universalidad.

4. Paralelo entre v. 28: «la tierra va produciendo [el] fruto», y 4,20: «en la tierra buena, los que ... van produciendo fruto».

5. «hierba, espiga, grano» (v. 28), tres pasos, como en 4,20: «treinta, sesenta, ciento», y en 4,24: «medís, medirán, y con creces».

6. «cuando el fruto se entrega», expresión extraña para designar la maduración de la cosecha (nota fil.).

7. «enviar la hoz», cf. Jl 4,13 LXX, referido a la ruina de los pueblos paganos.

8. «los pájaros del cielo» (v. 32), alusión a Ez 17,22s, donde se describe la restauración de Israel. La determinación «del cielo» distingue a estos pájaros de los de 4,4.

9. «acampar» (v. 32), verbo impropio para indicar la morada de los pájaros.

LECTURA

Primera parábola del Reino: formación del hombre nuevo

Jesús vuelve a dirigirse a la multitud, a «los de fuera», que son los únicos destinatarios de las parábolas (4,11).

La primera parábola describe un rasgo esencial del reino de Dios («Así es»), su comienzo con la transformación del hombre (cf. 2,10; 4,20,25). Como en la parábola anterior y en la siguiente, la comparación que funda la parábola está tomada de la vida agrícola; la predilección por las imágenes agrícolas no es arbitraria ni está sólo condicionada por la cultura del tiempo: el reinado de Dios inaugura en el hombre una nueva vitalidad, y las imágenes que lo representan han de reflejar la vida y el proceso vital.

En esta parábola se exponen dos procesos: uno, el de la semilla (vv. 26-27); otro, el de la tierra (vv. 28-29), englobados en la siguiente estructura:

- a) actividad del hombre: echar *la semilla* en *la tierra* (v. 26),
- b) proceso de *la semilla* (v. 27b),
- a') ignorancia del hombre (v. 27c),
- b') fecundidad de *la tierra* (v. 28),
- a'') actividad del hombre (v. 29): recoger el fruto.

26-27 *Y siguió diciendo: «Así es el reinado de Dios, como cuando un hombre ha lanzado la semilla en la tierra: duerma o esté despierto, de noche o de día, la semilla germina y va creciendo sin que él sepa cómo».*

Comienza la parábola mencionando el hecho habitual («como cuando») de una siembra ya efectuada. El sujeto que ha realizado la

siembra no está determinado, puede ser «un hombre» cualquiera; pero su actividad no se formula como «sembrar», sino con un término no técnico: «echar/lanzar», que indica una siembra «a voleo», para que la semilla llegue a todas partes¹.

Se menciona por primera vez «la semilla»², que, según la explicación de la parábola del sembrador, se identifica con el mensaje (4,14)³. Su difusión no es exclusiva de Jesús, toca también a sus seguidores (3,14; 4,21s).

La semilla se echa «en la tierra». Esta locución, que ha aparecido antes en boca de Jesús para designar el ámbito universal de la auto-ridad del Hombre (2,10 Lect.), conserva en la parábola su denotación universal. El mensaje está destinado a toda la humanidad⁴. Se rompe con esto el particularismo de Israel acerca de los llamados al reino de Dios.

Respecto a la semilla, la actividad del hombre se limita a sembrarla. El continúa su vida («duerme y está despierto») sin intervenir para nada en el proceso de crecimiento. Espera el momento de la cosecha.

El proceso vital de la semilla/mensaje se describe con dos verbos: «germina y va creciendo». Comparando este proceso con el descrito en la parábola del sembrador (4,20), se aprecian las siguientes correspondencias:

- (v. 20) «los que se han sembrado en la tierra buena» — (v. 26) «echa la semilla en la tierra»;
- (v. 20) «siguen escuchando el mensaje» — (v. 27) «germina»;
- (v. 20) «lo van haciendo suyo» — (v. 27) «va creciendo».

¹ El verbo *ballô*, «lanzar», «echar», ha aparecido en 2,22, aplicado al vino nuevo, símbolo del amor que es propio de la nueva alianza (2,22 Lect.). Es posible que su uso en 4,26 relacione la semilla con el vino, es decir, el mensaje con el amor de entrega.

² El término «semilla» no ha aparecido en la parábola del sembrador ni en su explicación.

³ A pesar de que en 4,14 se ha afirmado que «el sembrador siembra el mensaje», Gnllka I 182 niega en v. 26 toda relación de la semilla con el mensaje. Al no considerar la relación de la «tierra» de 4,26.28 con la «tierra buena» de 4,20, que muestra tratarse en la parábola del reinado de Dios en su aspecto individual, ve en ella los momentos inicial y final del reino de Dios, que, según eso, llega hasta su plenitud sin colaboración humana. Para Pesch I 412s, la parábola trata de la soberanía divina y expone el tiempo del cumplimiento del reino de Dios en el juicio (?); según él, el curso de la soberanía divina hasta su cumplimiento está garantizado por Dios mismo. Radermakers 152 habla de una presencia irresistible que se abre paso; Dios efectúa el crecimiento y lo lleva a su fin. Todas estas opiniones prescinden del hecho de que «la tierra» (no Dios) actúa por sí misma (v. 28). Sobre otros modos de interpretar esta parábola, cf. Dodd, «Las parábolas» 168-169. Derrett, «Ambivalence», estima que el significado de la parábola es «que las buenas obras y las buenas intenciones son meritorias, aunque el sembrador (el hombre) no sea consciente de su eventual participación en la ganancia».

⁴ Como en el episodio del paralítico (2,1-13), se rompe aquí el particularismo de Israel acerca de los llamados al reino de Dios. La universalidad de la proclamación de la buena noticia se explicita en 13,10 y 14,9.

En la explicación de la parábola del sembrador se atribuía la actividad a sujetos humanos (4,20); en esta parábola se atribuye a la semilla/mensaje (4,26). Esto muestra que hombre y mensaje se van identificando (4,20: «lo hacen suyo») y que el mensaje lleva al hombre a desarrollar sus potencialidades.

El proceso escapa al conocimiento del que ha sembrado («sin que él sepa cómo»); el sembrador no puede atribuirse el crecimiento ni contribuir a él. En cada individuo, la asimilación del mensaje es un proceso íntimo y personal en el que nadie puede intervenir ⁵.

28a *«Por sí misma la tierra va produciendo el fruto:»*

Teniendo en cuenta la parábola anterior (4,20), «la tierra» es «la tierra buena» ⁶ y representa a los hombres que no ponen obstáculos al mensaje. Si en la primera parte de la parábola se ha tratado de la asimilación interior de éste, ahora va a exponerse la transformación que esta asimilación produce.

La frase empieza con gran énfasis: «por sí misma»; el proceso que va a describirse no tiene causa exterior: el hombre/tierra tiene energías en sí mismo para hacer fructificar el mensaje y entra en actividad por su contacto con él. El mensaje/semilla actúa como catalizador de las potencialidades humanas y, de hecho, el fruto se atribuye al hombre/tierra. La fuerza vital contenida en el mensaje es actualizada por la fecundidad del hombre mismo. No hay excepciones: en contacto con esta semilla, la tierra buena fructifica siempre. Esto muestra que el hombre y el mensaje están hechos el uno para el otro, que existe una connaturalidad entre ambos y que, si no se encuentran, ambos quedan frustrados ⁷.

La parábola describe, pues, el mismo proceso desde dos puntos de vista, el de la semilla y el de la tierra: el mensaje penetra en el hombre, la respuesta de éste produce el fruto. El mensaje es palabra que el hombre traduce en hecho.

28b *«primero hierba, luego espiga, luego grano repleto en la espiga».*

El desarrollo es gradual y natural («primero hierba, etc.»), requiere tiempo. La asimilación del mensaje no es cosa de un día, como

⁵ De hecho, en 4,20, las frases «seguir escuchando» e «ir haciendo suyo el mensaje» implican una opción y una actividad libres que dependen únicamente del que lo ha recibido.

⁶ En la explicación de la parábola del sembrador, sólo en la cuarta alternativa (4,20) aparecen los términos «tierra» y «dar fruto», que reaparecen en 4,26.28, creando un paralelo entre aquel pasaje y la parábola.

⁷ Pesch I 410, que no enlaza esta «tierra» con la «tierra buena» de 4,20, cree que da fruto por la acción milagrosa de Dios.

no lo es la transformación del hombre. Los tres pasos señalados por el texto: «hierba», «espiga», «grano», recuerdan el proceso del fruto descrito en la explicación de la parábola: «treinta», «sesenta», «ciento» (4,20). El resultado final es una plenitud («grano repleto/pleno»), un máximo que está en paralelo con el «ciento por uno» (4,20).

Corresponden también los tres pasos a lo señalado en 4,24: «la medida que midáis / la medirán para vosotros, / y con creces» (4,24 Lect.). Estos paralelos muestran que el esfuerzo humano de asimilación obtiene un resultado que rebasa la medida humana. Es decir, no sólo se desarrollan las potencialidades del hombre, sino que se le comunica una nueva potencialidad.

Mientras el proceso interior del hombre queda en el secreto (4,27: «sin que él sepa cómo»), su fruto va siendo paulatinamente visible, hasta que alcanza su plenitud.

29 *«Y cuando el fruto se entrega, envía en seguida la hoz, porque la cosecha está ahí».*

El hombre que esparció la semilla vuelve a estar activo en la siega. Esta tiene un momento bien preciso, señalado por el fruto mismo. Hasta el último momento se respeta el proceso de maduración, que no se puede forzar; pero, en cuanto se observa que la cosecha está a punto, el hombre debe encontrarse allí para recogerla.

La extraña frase «cuando el fruto se entrega» (nota fil.) describe precisamente la plenitud indicada antes, el término de la transformación del hombre. El verbo «entregarse» es el correlativo de «ser entregado», aparecido ya en relación con Juan Bautista (1,14) y Jesús (3,19). La entrega del fruto equivale, por tanto, a la decisión que constituye al hombre nuevo: colaborar en la obra salvadora de Jesús en favor de la humanidad, aun a riesgo de su vida o, en otras palabras, el seguimiento de Jesús hasta el fin⁸. Es la renovación por parte del hombre del compromiso expresado por Jesús en su bautismo (1,9), y, como aquél, tiene por respuesta el don del Espíritu (1,10)⁹. «El fruto» es, por tanto, el hombre pleno, dotado del Espíritu de Dios, a semejanza de Jesús¹⁰.

⁸ Lo mismo se expresa en 8,34 como condición del seguimiento: «cargue con su cruz», es decir, sepa y acepte que la sociedad va a serle hostil, pudiendo llegar hasta condenarlo a muerte. En 15,21: «lo forzaron a cargar con su cruz», se expresa el aspecto correlativo de imposición.

⁹ Es una nueva formulación del fruto «al ciento por uno» (4,20) y del «con creces» que se añade a la medida del esfuerzo humano (4,24).

¹⁰ Los que «se entregan» están, por tanto, comprendidos con Jesús mismo en la denominación «el Hombre» (el Hijo del hombre) (2,10.28) y forman «el reino de Dios», cf. Mateo, Marcos 13 § 707.

«La entrega» es la señal que pone en movimiento al agente de la siembra, que esperaba este momento. La frase, también extraña, «envía en seguida la hoz, porque la cosecha está ahí», alude a Joel 4,13 LXX: «Enviad hoces, porque la mies está ahí» (nota fil.). El profeta hablaba de una engañosa convocación militar de las naciones para conducir las a su ruina, considerada como un juicio divino contra ellas¹¹. Mc invierte el sentido: la hoz no es figura de la ruina, sino de la salvación de las naciones, en las que se ha esparcido el mensaje (4,26: «en la tierra»). Ha terminado la confrontación entre Israel y los pueblos paganos: también éstos están llamados al Reino¹².

Por otra parte, en el NT «la siega» es figura de acontecimientos situados tanto dentro de la historia (Mt 9,37s; Jn 4,35s) como en su fin (Mt 13,39; Ap 14,14-20). En el primer caso significa la reunión en la comunidad de los que han dado su adhesión a Jesús. En el segundo, el momento final que señala el destino definitivo de los hombres. El primer sentido es evidente en esta parábola de Mc; puede preguntarse si incluye también el segundo.

La respuesta afirmativa se deduce de Mc 13,27: «enviará a sus ángeles y reunirá a sus elegidos de los cuatro vientos», que puede considerarse paralelo de 4,29. Es otra versión de la cosecha: la cosecha final, más allá de la muerte¹³.

Este doble sentido de la cosecha, en este mundo y en el mundo futuro, corresponde a un doble momento: a la entrega como decisión y a la entrega efectiva que corona la vida (13,9-13), y también al doble significado de «bautismo» en Mc: el de compromiso hasta la muerte (1,9) y el de muerte padecida (10,39). La parábola indica así, en primer lugar, la formación de la nueva comunidad en la tierra; pero, en segundo plano, la consumación final de esa comunidad. El reino de Dios supera los límites de la historia.

En uno y otro aspecto está ausente la idea de juicio¹⁴. Mc sigue la línea del Sal 126/125,5 (LXX): «cosecharán con alegría» (nota fil.). Los hombres nuevos forman el reino de Dios, la nueva comunidad humana en la historia, y al llegar al término de su entrega serán integrados en la comunidad definitiva.

La frase «la cosecha está ahí», que alude a Joel 4,13, donde se

¹¹ Cf. Alonso-Sicre, *Profetas* II 946s.

¹² Cf. Mateos, *Marcos* 13 § 505.

¹³ Véanse los paralelos: el «reunir» corresponde a «la cosecha»; «sus ángeles» están en paralelo con «la hoz», metonimia por «los segadores»; la universalidad de «los cuatro vientos» corresponde a la de la siembra «en la tierra»; «sus elegidos» son los que han entregado su vida en la proclamación de la buena noticia.

¹⁴ Gnlika I 184 constata el contraste con la siega de Joel 4,13; en Mc 4,29 no se encuentra ningún rasgo amenazador; la siega es jubilosa.

habla del juicio de las naciones enemigas de Israel, contiene una nueva alusión a la humanidad pagana (nota fil.)¹⁵. Es ésta particularmente la tierra buena que dará fruto gracias al mensaje. El colectivo «cosecha», que incluye la multiplicidad de frutos, alude a la constitución de la nueva comunidad universal, la de los seguidores de Jesús, la humanidad nueva. «La hoz» marca el corte, el fin de una etapa, el paso de lo individual a lo comunitario. Terminada la maduración o transformación del hombre por su asimilación del mensaje, comienza la etapa de la comunidad.

Según esta parábola, el establecimiento del reinado de Dios no es un acontecimiento histórico instantáneo ni que comience a escala social; supone un proceso en los individuos. La parábola se opone frontalmente a la concepción de la llegada del Reino como un corte en la historia, por obra de Dios o del Mesías. Por el contrario, esta llegada no sucede de improviso ni es independiente de la colaboración humana; presupone el cambio en los individuos. El reino de Dios no se da hecho, germina en la humanidad misma¹⁶.

La salvación del hombre y de la humanidad se realiza en la colaboración de Dios con los hombres. Pero Dios no fuerza; Jesús no impone su mensaje, lo propone, para que el hombre lo acepte libremente y lo haga fructificar. La entrada de este factor de libertad es lo que hace que el reinado de Dios se realice gradualmente.

Segunda parábola del Reino: la nueva comunidad universal

30-32 *Y siguió diciendo: «¿Con que podríamos comparar el reino de Dios? ¿Qué parábola usaremos? Con un grano de mostaza, que, cuando se siembra en la tierra, aun siendo la semilla más pequeña de todas las que hay en la tierra, sin embargo, cuando se siembra, va subiendo, se hace más alta que todas las bortalizas y*

¹⁵ De hecho, utiliza el mismo verbo que aparece en 15,39 para indicar la presencia del centurión pagano que reconoce como «Hijo de Dios» a Jesús muerto en la cruz. Como el término «cosecha», también «centurión», derivado de «ciento», connota cantidad o pluralidad.

¹⁶ La parábola desarrolla algunos aspectos insinuados en el pregón inicial de Jesús sobre la cercanía del reinado de Dios (1,15). La enmienda, es decir, el cambio de vida como el propuesto antes por Juan Bautista (1,4), era condición para el Reino; en la parábola se expone un cambio mucho más profundo, «la entrega», que ya no es condición, sino realización del Reino: no consiste sólo en abandonar la injusticia del pasado, sino que implica un compromiso como el de Jesús. La universalidad insinuada en 1,15 por el uso del término «Dios» en vez de «Señor» (1,15 Lect.), queda patente en esta parábola: el mensaje se esparce «en la tierra», es decir, en la humanidad entera, y los que responden a él son principalmente los paganos.

echa ramas tan grandes que los pájaros del cielo pueden acampar a su sombra».

Las dos preguntas retóricas que introducen la parábola crean una expectación en los oyentes/lectores y subrayan su importancia: anuncian una enseñanza capital sobre el reino de Dios ¹⁷.

La parábola se centra en la oposición entre una insignificancia inicial y una gran extensión y visibilidad posterior. El grano de mostaza era el prototipo de lo mínimo ¹⁸. Jesús usa, pues, una expresión proverbial, recalcando la pequeñez bien conocida («aun siendo la más pequeña de todas»).

Se insiste en el hecho de la siembra (vv. 31.32: «cuando se siembra»), indicando con esto la condición indispensable para el desarrollo del Reino: la implantación de la pequeña comunidad en medio del mundo (v. 31: «en la tierra», con la misma denotación universal que en 4,26). El reino de Dios es un proceso vital, lo mismo en su inicio que en su desarrollo, en el plano individual que en el social (v. 32: «va subiendo»).

En la naturaleza, el crecimiento de la mostaza es sorprendente, pues de la mínima semilla llega a salir un árbol (de metro y medio a tres metros de altura), que echa ramas grandes. Es manifiesto el contraste entre la pequeñez de la semilla y las proporciones del árbol que resulta de ella. En la parábola, la dimensión vertical señalada es modesta («más alto que cualquier hortaliza»); la horizontal, en cambio, grande («ramas grandes» que dan mucha sombra), figura de su extensión universal.

Es probable que la pequeñez de la semilla no se refiera sólo al escaso número inicial de los miembros de la comunidad, sino también a su insignificancia social.

Sin embargo, no se agota con esto el contenido de la parábola. La mención de «los pájaros» que acampan a la sombra del árbol de mostaza alude claramente al pasaje bien conocido de Ez 17,22s, donde se describía proféticamente la restauración de Israel: «Esto dice el Señor: "Cogeré una guía del cogollo del cedro alto y encumbrado; del vástago cimero arrancaré un esqueje y yo lo plantaré en un monte elevado y señero: lo plantaré en el monte encumbrado de Israel. Echará raíces, se pondrá frondoso y llegará a ser un cedro magnífico; anidarán en él todos los pájaros, a la sombra de su ramaje anidarán todas las aves"».

¹⁷ Cf. Quesnell, *The Mind of Mark* 84.

¹⁸ Cf. Mt 13,32; 17,20; Lc 13,19; 17,6; Strack-B. I 669, Taylor 308s.

La comparación de este pasaje con Ez 31,6 (contra Egipto) y Dn 4,12 (contra Nabucodonosor), en los que se usa la misma imagen del árbol corpulento a cuya sombra anidan los pájaros del cielo, muestra que el futuro de Israel se preveía como un gran imperio bajo cuyo amparo se cobijarían los hombres y pueblos de la tierra. Incluso cuando Israel es comparado a una viña, ésta sobrepasa en altura a los cedros (Sal 80,9-11).

La parábola rectifica en varios puntos la concepción que aparece en el texto de Ez 17,22s. En primer lugar, el profeta concibe una restauración en continuidad con el pasado (esqueje del antiguo cedro). Jesús enseña lo contrario: no un esqueje, sino una semilla nueva, de la que nace un nuevo árbol. El reino de Dios no prolonga el pasado, ni en su índole ni en su grandeza.

El esqueje del texto profético se tomaba de un cedro, árbol alto y encumbrado, y había de plantarse en lo alto del monte elevado de Israel. A esta descripción opone Jesús la suya: el reino de Dios no procede de un árbol grande, nace de una semilla mínima; no será plantado en lo alto del monte encumbrado de Israel (alusión al monte Sión), sino «en la tierra», en el mundo entero. La parábola omite toda alusión a Israel: el reino de Dios no estará circunscrito a este pueblo, no tendrá en él su centro ni estará condicionado por su historia.

En Ezequiel, el esqueje del cedro llegaría a ser un cedro magnífico, y el cedro se consideraba el rey de los árboles. El reino de Dios será, en cambio, un árbol modesto (en la parábola ni siquiera aparece la palabra «árbol»), que no se elevará por encima de los demás árboles, sino solamente de las hortalizas. La descripción está teñida de ironía.

Las profecías como la de Ezequiel, que describían un futuro glorioso para Israel, habían dado pie a una expectación mesiánica triunfal. Con su parábola, Jesús deshace esta vana esperanza: el reino de Dios es algo nuevo, una comunidad humana de comienzos insignificantes y que, incluso en su máximo desarrollo, carecerá de esplendor mundano.

Es decir, el pueblo judío tiene que renunciar a su ambición de gloria nacional. Este contenido de la parábola justifica la insistencia retórica con que comenzaba: Jesús iba a exponer a la multitud el punto más difícil de su mensaje, el aspecto social del reino de Dios, que contradice a todas las expectativas del judaísmo¹⁹.

Para la multitud, este aspecto del mensaje era el más difícil de

¹⁹ El reino de Dios, la nueva sociedad humana, es una realidad independiente y distinta de lo pasado, no una continuación de las instituciones y estructuras anteriores. Este tema había sido expuesto en 2,21s, donde se hablaba de la imposibilidad de combinar lo nuevo con lo

aceptar; imbuida como estaba de ideales nacionalistas y, por la ocupación extranjera, anhelando la victoria sobre los pueblos paganos y el esplendor de Israel. Manifestaba con esto un espíritu de revancha que perpetuaría la injusticia en el mundo.

Jesús no puede proponer abiertamente el contenido de la parábola, que habría provocado un rechazo definitivo de su persona y mensaje. La parábola lo insinúa, pero dejando en la sombra su pleno significado.

Queda así precisado el sentido de «la conversión», que aparecía en 4,12 como condición para ser perdonado y penetrar en el secreto del Reino; es la adhesión a Jesús y a su mensaje, el del amor universal de Dios, que abraza a todos los hombres y pueblos, renunciando a todo exclusivismo y deseo de triunfo sobre otros.

Para «los pájaros», Mc no usa el verbo «anidar»²⁰, sino «acampar»²¹, aplicable a hombres; «del cielo», correlativo de «la tierra» (v. 32), indica de nuevo universalidad. La imagen describe la atracción que ejerce el reino de Dios sobre hombres de todo el mundo; es la imagen tradicional del reino de paz que ofrece cobijo²². Pero la paz no se alcanza con el dominio de un gran imperio, sino en la modesta y libre comunidad del Espíritu.

La insistencia de Jesús sobre la pequeñez de los principios está en relación con el pregón del reinado de Dios: «tened fe en esta buena noticia» (1,15). Siendo la formación del Reino un proceso histórico, no un acontecimiento subitáneo, exige confianza en que lo que parece insignificante y, por ello, desproporcionado para el objetivo que Jesús anuncia, se va a convertir en una realidad bien visible y va a ser centro de atracción.

Las dos últimas parábolas sintetizan las dos etapas que se requieren para que exista el reino de Dios, la sociedad alternativa. La primera, que trata del plano individual, describe la etapa inicial, la transformación del hombre por la asimilación del mensaje. Los individuos así madurados se reúnen para constituir la nueva comunidad. La segunda parábola describe la existencia de ese grupo, al principio casi invisible, en medio de la humanidad; crecerá y se extenderá paulatinamente y

viejo (paño nuevo, vino/odres nuevos). Israel ha de renunciar a su privilegio y esperanzas de dominio, y admitir que el Reino se extiende igualmente a los paganos. El mensaje de Jesús subvierte la concepción mesiánica y social del judaísmo.

²⁰ Gr. *nosseuó*, cf. Ez 31,6.

²¹ Pesch I 418 piensa que los pájaros hacen el nido en el suelo a la sombra del árbol de mostaza, no en sus ramas.

²² Cf. Taylor 309, Pesch I 419, Gnllka 188.

se hará bien visible, aunque sin pretensión alguna de grandeza. De este modo, se irá afirmando en el mundo una comunidad nueva, abierta y acogedora para todos los hombres, una sociedad fraterna que continuará la obra de Jesús, excluyendo la ambición de triunfo personal y de esplendor social.

En ambas parábolas se constata un elemento de sorpresa y admiración: en la primera, por la transformación del hombre, cuyo proceso queda oculto para el que siembra el mensaje; en la segunda, por el desarrollo inesperado de la insignificante semilla.

Jesús ha expuesto así el secreto del Reino, el amor universal de Dios, que se traduce en la comunicación de vida a los individuos, creando el hombre nuevo, la nueva humanidad, y en la formación de una nueva comunidad humana.

COLOFON

Mc 4,33-34: Resumen de la enseñanza en parábolas

³³Con otras muchas parábolas del mismo estilo les exponía el mensaje, a la manera como podían oírlo, ³⁴y no se lo exponía más que en parábolas; pero a sus propios discípulos se lo explicaba todo aparte.

NOTAS FILOLOGICAS

33 *a la manera como*, gr. *kathôs*.

oírlo, gr. *akouein*, que, según 4,12, se opone a «entender».

34 *aparte*, gr. *kat' idian*, «aparte, en privado» (distinto de 4,10: *kata monas*, que incluye a Jesús y a los dos grupos de seguidores). La locución *kat' idian* aparece en Mc siete veces: 4,34; 6,31.32; 7,33; 9,2.28; 13,3, siempre en relación con todos o algunos de «los discípulos» (9,2) o bien con una figura que los representa (7,33: el sordo tartamudo), nunca con el grupo de «los en torno a él» (3,32.34; 4,10). Corresponde a la localización «en casa»/*eis oikon* (3,20; 7,17; 9,28), lugar del Israel mesiánico; véase Mateos, *Los Doce* §§ 231ss, 348-352. La explicación aparte señala la falta de comprensión de los discípulos, *ibid.* §§ 390-393.

a sus propios discípulos, gr. *tois idiois mathêtais*. La pertenencia de los discípulos a Jesús, indicada por el adjetivo, responde al texto de Is 54,13: «todos tus hijos (los de Jerusalén) serán discípulos (*didaktoi*) de Dios (hebr. «Yahvé»)». Se tiene aquí un caso más de la transferencia de funciones divinas a Jesús (cf. 2,10; 3,13). Véase Mateos, *Los Doce* § 353.

explicaba, gr. *epeyen*, impf. de *epilyô*, «resolver, explicar».

CONTENIDO

Un colofón (4,33-34) termina el tríptico; en él se insiste en el propósito de Jesús de enseñar a la multitud solamente con parábolas (4,33-34a) y se señala la explicación que hace de ellas no a todos sus seguidores, sino solamente a los discípulos (4,34b).

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «sus propios discípulos», alusión a Is 54,13.
2. «aparte», en griego, expresión técnica para denotar la incomprendión de los discípulos (nota fil.).

33 *Con otras muchas parábolas del mismo estilo les exponía el mensaje, a la manera como podían oírlo.*

Al principio del discurso se decía que Jesús se puso a enseñar a la multitud «muchas cosas» con parábolas (4,2), destinadas solamente «a los de fuera» y en las que exponía de modo velado «el secreto del Reino» (4,11). El tríptico termina ahora de manera parecida: «Con otras muchas parábolas del mismo estilo les exponía el mensaje», que formulaba el secreto del Reino.

También se alude al modo de actuar de Jesús con «los de fuera»: «a la manera como podían oírlo». Recoge así 4,11s, donde se exponía la razón de la enseñanza en parábolas¹. Jesús se adapta a las disposiciones de sus oyentes, evitando una exposición clara, que podía haber comprometido sin remedio el proceso de liberación en gente muy apegada a los ideales y realidades del pasado.

34 *y no se lo exponía más que en parábolas; pero a sus propios discípulos se lo explicaba todo aparte.*

Insiste Mc en que Jesús, para exponer el mensaje del Reino a la multitud, utilizaba solamente un lenguaje figurado, dado el obstáculo que les imposibilitaba la comprensión. La misma incompreensión aparece en los discípulos, pero Jesús no se resigna a que éstos no lleguen a entender; para vencer su incompreensión les ofrece una explicación en privado. Esto muestra, por una parte, el amor de Jesús por ellos (3,13: «a los que él quería»), y por otra, la inmadurez de los discípulos, quienes, aunque se les ha comunicado el secreto del Reino (4,11), no lo penetran ni lo hacen suyo, y por eso no comprenden el sentido de las parábolas (4,13).

La expresión «sus propios discípulos» designa a los seguidores procedentes del judaísmo, según el texto de Is 54,13: «Todos tus hijos (los de Jerusalén) serán discípulos de Dios». Es un caso más de la transferencia de funciones divinas a Jesús².

La explicación a sus discípulos se la da Jesús «aparte». Es la primera vez que aparece esta locución (siete veces en Mc), que, a partir de

¹ Cf. Quesnell, *The Mind of Mark* 84.

² Cf. 1,2-3: el camino; 2,10: la autoridad para perdonar pecados; 2,19: el Esposo; 3,13: la convocación de los discípulos, según Joel 3,5; 4,12: «la conversión», que tiene por término «Jesús. Aplicando el texto de Is 54,13, los «hijos de Jerusalén», es decir, los que pertenecían al Israel institucional y habían de ser discípulos de Dios, lo son de Jesús.

este pasaje, alude siempre a la falta de comprensión de los discípulos³.

Hay que notar que de los dos grupos de seguidores mencionados en 4,10, «los Doce», que se identifican con los discípulos, y «los que estaban en torno a él», solamente los primeros reciben una explicación particular de Jesús.

Al principio, aunque conocían el secreto del Reino (4,11), los dos grupos compartían la misma incompreensión y no entendían por qué Jesús usaba parábolas para hablar a la multitud (4,10). No entendieron la parábola del sembrador (4,13), porque no esperaban que el mensaje exigiese una disposición interna.

Una vez que Jesús les aclaró este punto (4,13-20), habrían debido estar capacitados para entender por sí mismos las parábolas del Reino (4,26-32). A pesar de eso, uno de los grupos, el de los discípulos/los Doce, no las entiende (cf. 4,13: «¿Cómo vais a entender ninguna de las demás?»), necesita que Jesús se las explique. Esto indica que los discípulos no captan el secreto del Reino porque su disposición no es la correcta.

Según 4,10, fueron los Doce los que tomaron la iniciativa de preguntar a Jesús; eran ellos primariamente los que no comprendían y arrastraron consigo al grupo no israelita. Este, sin embargo, una vez escuchada la explicación de la parábola (4,13-20), no recibe ulteriores explicaciones; Mc indica así que este grupo, liberándose de la dependencia de los Doce, ha asimilado el secreto del Reino y entiende por sí mismo las parábolas. Los discípulos, en cambio, siguen sin entender, por estar aún apegados a las categorías nacionalistas del judaísmo. Se encuentran prácticamente al nivel de «los de fuera» (4,11)⁴.

³ Véase Mateos, *Los Doce* §§ 389-393.

⁴ Pesch I 424s, que no recoge 4,11, donde se afirma que las parábolas están destinadas solamente a los de fuera», y no analiza el sentido de *kat' idian*, «aparte», claramente negativo, cree que Mc aprovecha la ocasión para presentar a los discípulos como depositarios de la tradición.

Mc 4,35-5,1: *Travesía. La tempestad.*
Impedimento para la misión
(Mt 8,23-27; Lc 8,22-25)

³⁵Aquel día, caída la tarde, les dijo:
—Crucemos al otro lado.

³⁶Dejando a la multitud, se lo llevaron mientras estaba en la barca, aunque otras barcas estaban con él.

³⁷Entonces sobrevino un fuerte torbellino de viento; las olas se abalanzaban contra la barca, y ya la barca se iba llenando; ³⁸él se había puesto en la popa, sobre el cabezal, a dormir.

Lo despertaron y le dijeron:

—Maestro, ¿no te importa que perezcamos?

³⁹Una vez despierto, conminó al viento (y se lo dijo al mar):

—¡Silencio, estate callado!

Cesó el viento y sobrevino una gran calma.

⁴⁰El les dijo:

—¿Por qué sois cobardes? ¿Aún no tenéis fe?

⁴¹Les entró un miedo atroz y se decían unos a otros:

—Pero entonces, ¿quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?

5 ¹Y llegó al otro lado del mar, al país de los gerasenos.

NOTAS FILOLÓGICAS

35 *Aquel día*, gr. *en ekeinê tê bêmerâ*. La forma singular, por oposición a la plural *en ekeinâis tâs bêmerâis* (1,9; 8,1; 13,17.24), aparece en Mc de forma idéntica dos veces: 2,20 y 4,35, y una tercera en 14,25: *heôs tês bêmeras ekeinês*. En 2,20 se refiere al día en que será arrebatado el Esposo, es decir, al de la muerte de Jesús, que connota su exaltación; este primer pasaje determina su sentido en el evangelio (nota fil. a 2,20).

En 4,35 denota el día en que, después de haber enseñado, Jesús invita a sus discípulos a dirigirse con él a territorio pagano; el uso de fórmula «aquel día» muestra que el comienzo de la misión entre los paganos está ligado a la muerte-exaltación de Jesús (cf. 15,39).

En 14,25 señala Jesús un *terminus a quo*: «ya no beberé más del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba, nuevo, en el reino de Dios»; también en este caso, «el día aquel» se identifica con el de su muerte-exaltación.

En el texto de 13,32: *peri de tês bêmeras ekeinês ... oudeis oiden*, donde Jesús habla de un acontecimiento situado en un futuro indeterminado, muy posterior a su muerte-exaltación, la fórmula se refiere a sus seguidores; véase Mateos, *Marcos* 13 §§ 433s.538.

caída la tarde, gr. *opsias genomenês*, cinco veces en Mc (1,32; 4,35; 6,47; 14,17; 15,42), siempre en contexto negativo, aquí el de la incompreensión de los discípulos señalada en 4,34, que se mostrará abiertamente en esta pericopa; cf. nota fil. a 1,32. Al integrar el principio de la noche («caída la tarde») en el día de la exposición de las parábolas («aquel día») sigue Mc el calendario griego, que hacía comenzar el día a la salida del sol.

les dijo, gr. *kai legei autois*, que en el texto griego da comienzo a la frase; el paralelo con las fórmulas introductorias usadas en el aparte con los seguidores (4,10-25), muestra que el pronombre se refiere a los dos grupos mencionados en 4,10; *legei*, pres. hist.

Crucemos, gr. *dielthômen*; cuando se trata de camino, *dierkbomai* se aplica por lo general a un viaje por tierra, Taylor 314; en Dt 2,7: *pôs diêlthes tèn erêmon*, indica la travesía del desierto que llevó a la tierra prometida.

al otro lado, gr. *eis to peran*, fórmula que indica la orilla del lago opuesta a aquella en que se encuentra Jesús (cf. 5,21), en este caso la orilla oriental, el territorio pagano (cf. 5,1; 6,45; 8,13); cf. *peran tou Iordanou*, al otro lado del río (3,8; 10,1).

36 *dejando a la multitud*, gr. *aphentes ton okblon*.

se lo llevaron, gr. *paralambanousin auton*. En el compuesto *paralambanô*, el prefijo subraya el agente (*para tinos*, Moulton-Howard II 319), es decir, la iniciativa en tomar algo para sí (apropiación: agente = destinatario), menos acusada en el simple *lambanô*, «tomar, coger», que no denota necesariamente iniciativa (puede tomarse lo ofrecido por otro, cf. Mt 20,10) ni apropiación (Mc 14,22a, toma pan y copa para repartirlos).

En Mc, excepto en este caso, *paralambanô* con complemento de persona tiene siempre por sujeto a Jesús; la acción denotada consiste en llevarse consigo a unas personas, excluyendo a otras (5,40: a padre, madre y tres discípulos, excluyendo a los otros y a la multitud; 9,2: a tres de los Doce; 10,32: a los Doce, excluyendo a «los que lo seguían»; cf. 14,32: a tres de los Doce). La acción puntual «tomar consigo/llevarse consigo» denota el acto de separación/exclusión, mientras la actividad o estado subsiguiente suele estar expresado por otro verbo (5,40: *k. eisporeuetai*; 9,2: *k. unapherei autous*; 10,32: *k. paralabôn palin tous dôdeka êrxato autots legein*, donde el partic. aor. supone la acción terminada; en 14,32, la opos. entre *legei tois maibêtais autou: kathisate hôde* y *paralambanei ton Petron*, etc., indica la separación/exclusión; *k. êrxato ekibambeisthai* señala el estado subsiguiente).

En 4,36, el verbo denota, por tanto, la iniciativa del grupo de discípulos que toma consigo a Jesús excluyendo a otros; la acción subsiguiente es la travesía.

mientras estaba en la barca, gr. *bôs ên en tō ploîô*; *bôs* temporal durativo, con Impf. (Zorell, *bôs* IV b; Bauer, *bôs* IV b), indicando que la iniciativa de los discípulos impide que Jesús pueda decidir quién ha de acompañarlo en la travesía. Por interpretar *bôs ên* en el sentido de «como estaba», Bultmann y Wellhausen piensan que la expresión sigue torpemente a *paralambanousin auton* y dudan de que sea tradicional, cf. Taylor 313.

aunque otras barcas estahan con él, gr. *kai alla ploia ên met' autou*; el impf.

ên expresa una relación cuyo término es la persona de Jesús (*met' autou*), no simplemente el lugar donde Jesús se encuentra. Dado que «se lo llevaron» señala el momento de la separación/exclusión, la compañía de las otras barcas se refiere a este momento, no a la travesía que sigue.

estaban con él. La relación *ên met' autou*, personal, no local (como sería *ên hôde*, «estaban allí», p. ej.), muestra que los sujetos de la relación no son las barcas, sino sus ocupantes. Las barcas representan, pues, grupos de hombres que tienen con Jesús la misma relación que él esperaba de los Doce (3,14: *hina ôsin met' autou*, «para que estuviesen con él»), es decir, a los seguidores de Jesús no procedentes del judaísmo (3,32.34; 4,10: *boi peri auton*). La acción de los discípulos («se lo llevaron») ignora la presencia de los otros seguidores, que en el contexto representan el grupo del que es separado Jesús, en constr. paralela a la de los otros pasajes en los que Mc usa *paralambanô*.

La oposición existente entre la acción de los discípulos y la presencia de las otras barcas da al *kai* inicial sentido concesivo-adversativo, «aunque, si bien, sin embargo», sentido no raro en el NT (Mt 3,14; 5,31; 6,26; 10,29; Jn 3,11.19; 4,20; 6,49.70; 7,30; 9,30; 1 Cor 5,2; 2 Cor 6,9.10; Heb 3,9; cf. Jr 23,21), cf. Zorell, *kai* I c; Bauer, *kai* I 2 g; Robertson 426.1182s, Reiser 116. Esta interpretación explica la desaparición de las barcas en todo el resto de la perícopa. Las barcas no emprenden el viaje; el grupo de discípulos se lleva a Jesús, prescindiendo de su posible deseo de ser acompañado por el otro grupo.

37 *Entonces*, gr. *kai* consecutivo.

sobrevino, gr. *ginetai*, pres. hist. introduciendo una nueva situación, Reiser 89.97.

gran/fuerte torbellino de viento, gr. *lailaps megalê anemou*. *lailaps*, «torbellino, huracán», clás. y 7/8 veces en LXX, dos de ellas en el elogio del profeta Elías, Eclo 48,9: *bo'analêmphtheis en lailapi pyros*, «llevado a lo alto en un torbellino de fuego»; 48,12: *Elias hôs en lailapi eskepastê*, «Elías fue cubierto como por un torbellino». Nótese la triple repetición de *megas* en la perícopa: en v. 37, *lailaps megalê*; en v. 39b, su contrario, *galênê megalê*; v. 41: *phobos megas*.

se abalanzaban, gr. *epeballen*, impf. sucesivo respecto al pres. puntual *ginetai*; forma sing. con sujeto neutro plural.

contra, gr. *eis* de hostilidad (figurada), cf. Jn 15,21.

y ya la barca se iba llenando, gr. *hôte édê gemizesthai to ploion*, *hôte* consecutivo-ponderativo, «de [tal] modo que, así que, y» (cf. 2,2; 3,20); el verbo en infin. presente denota proceso.

38 *él se había puesto en la popa, sobre el cabezal, a dormir*, gr. *kai autos ên en tê prymnê epi to proskephalaion katheudôn*. El pronombre *autos* en posición inicial es enfático y subraya el contraste de la actitud de Jesús con la situación de peligro descrita antes. El reproche que los discípulos van a dirigir a Jesús por desentenderse de su peligro (v. 38b) indica que Jesús se ha puesto a dormir cuando ya había empezado la tempestad. Esto se expresa mejor en esp. traduciendo el impf. estático *ên*, «estaba durmiendo», resultado de una acción anterior, por la forma dinámica «se había puesto a dormir».

Además, el paralelo de las construcciones *k. ta kymata epeballen* y *k. autos ên*, parece indicar que ambos impfs. dependen del presente inicial *ginetai lailaps*; la connotación incoativa que posee el primero debe aplicarse también al segundo, *prymnê* (Hch 27,29.41), clás. y LXX.

proskephalaion, «cabezal, almohada, cojín», se usaba también para el que se ponía bajo la cabeza de un difunto (Lisias XII 18). La expresión «sobre el cabezal» apoya el sentido incoativo de *ên* antes expuesto; en efecto, la prepos. *epi* + acus.

denota el movimiento y su término, lo que confiere al verbo *ên ... katheudôn* el sentido dinámico: «apoyándose en el cabezal, se había puesto ... a dormir», contra el meramente estático que habría indicado el dativo: *epi tō proskephalaîō*, «estaba durmiendo apoyado en el cabezal». Se describen, pues, dos reacciones al desatarse el torbellino: el mar se alborota por causa del viento; Jesús, por su parte, se pone a dormir.

Nótese, por último, la correspondencia con Jonás 1,5, donde, después de desencadenarse la tempestad, *Iónas katebê ... kai ekatheuden* (imperfecto sucesivo). Para otros casos de *ên* + participio, con conexión más o menos laxa, cf. 1,13; 2,6; 5,4.11; 10,32; 14,4; 15,40.

a dormir, gr. *katheudôn*, partic. pres. con sentido final, véase Mateos, *El Aspecto* § 363. En 5,39 se pone este verbo en boca de Jesús, para indicar que la muerte de la hija de Jairo no es irreversible.

lo despertaron, gr. *egeirousin auton*, pres. hist.

Maestro, gr. *didaskale*. En boca de discípulos, siempre en situaciones que muestran incompreensión: 4,38; 9,38; 10,35; 13,1; en boca de otros: 5,35; 9,17; 10,17.20; 12,14.19.32; en boca de Jesús: 14,14.

¿no te importa ..., gr. *ou melei soi...*? *melei* impersonal, cf. 12,14; con dativo, en gr. clás., LXX y papiros, Taylor 316.

¿que perezcamos?, gr. *hoti apollymetha*, indic. pres. con sentido de futuro inmediato: «que estemos a punto de perecer». El reproche parece crear una oposición entre Jesús («¿no te importa [a ti]») y los discípulos («que perezcamos [nosotros?]; cf. Jon 1,6: *k. mê apolômetha*.

39 Una vez despierto, gr. *diegentheis*, aor. de acción terminada; *diegetromai*, «despertarse», «despabilarse del todo», no «levantarse», Lagrange 124; clás., LXX y papiros, Taylor 316.

conminó, gr. *epetimêsen* (cf. 1,25, al poseído; 3,12, a los espíritus inmundos). Este verbo se usaba en los exorcismos helenísticos; en los LXX designa la intimación divina a fuerzas malévolas: Sal 9,6; 67/66,31; 105/104,9; 118/117,21; cf. Gnllka I 195.

(y se lo dijo al mar), gr. *kai eipen tē thalassē*. La conminación se dirige al viento; la orac. «y [se] lo dijo al mar» es difícil de interpretar como una coordinada modal que explique la manera como se realiza la conminación: es preferible ver en ella un inciso para indicar que la orden dada al viento se pone en conocimiento del mar. En todo caso, la frase, que personifica a ambos elementos, implica su sentido figurado.

¡Silencio, estate callado!, gr. *siôpa, pephimôso*. El verbo *siôpaō* ha aparecido en 3,4, indicando el silencio obstinado de los fariseos ante la pregunta de Jesús; *phimôō*, como *epitimôō*, en 1,25, se ha aplicado el espíritu inmundo de la sinagoga. El pf. *pephimôso* ordena una mudez definitiva. En Sal 107/106,29 se menciona la orden divina a la tempestad y, como consecuencia, el silencio de las olas del mar: *k. epetaxen tē kataigidi ... k. esigēsān ta kymata autēs*.

Cesó, gr. *ekopasen*; *kopazō*, «cansarse», «cesar», Jon 1,11.12, aplicado al mar.

40 cobardes, gr. *deiloí*. *deilos* significa «cobarde, mezquino» (cf. Dt 20,8; Jue 7,3; de los que no se atrevían a enfrentarse con el enemigo; Eclo 22,18; Sab 9,14s). En el NT, la cobardía va unida a la falta de fe, cf. Mt 8,26; Ap 21,8.

¿aún no tenéis fe?, gr. *oupō ekhete pistin*; lect. var. *pōs ouk*, cf. Metzger, *A Textual Commentary* 84.

Je, gr. *pistin*, cf. 2,5.

41 les entró un miedo atroz, gr. *k. ephobēthēsan phobon megan*. El aor. *ephobēthēsan* es Ingresivo («les entró»); *phobon*, acusativo interno, conocido en griego

y frecuente en hebreo, Robertson 477-479, Blass § 153 1a; *phobeomai* (cf. 5,15.33.36; 6,20.50; 9,32; 10,32; 11,18.32; 12,12; 16,8), «tener/sentir miedo/temor»; cf. Jon 1,10: *ephobêthêsan phobon megan*, por la explicación de su Dios que les da Jonás; 1,16: *ephobêthêsan phobô megalô ton Kyrion*.

unos a otros, gr. *pros allêlous* (cf. 8,16; 9,34; 15,31; en *allêlois*, 9,50).

Pero entonces, gr. *ara*, consec. ilativo, «en vista de lo sucedido, ¿quién es ...?»

que, gr. *boti*, causal o relat., equiv. a *bó*, Zerwick § 424.

hasta, gr. el primer *kai* es ponderativo («hasta, incluso»); el segundo, copulativo.

le obedecen, gr. *hypakouei autô*, verbo en sing. con dos sujetos (cf. Mt 5,18; 6,19; 1 Cor 15,50; Ap 9,12), como si el viento y el mar fueran uno; es la «construcción pindárica», Moulton I 58; en 1,27 (de los espíritus inmundos) el verbo va en plural, aunque el sujeto es neutro.

5,1 *llegó*, gr. *êlthen*, *lectio difficilior* (en lugar de *êlthon*) bien atestiguada (cf. Nestle, Bover). Ambas lecturas son probables; en favor del sing. está el hecho de que sólo la figura de Jesús aparece a continuación (5,2: «apenas bajó [sing.] de la barca» y en 5,21 sólo Jesús vuelve a la orilla occidental del lago. Los discípulos, incapacitados para la misión, desaparecen de la escena.

país, gr. *kbôran*, «país, región».

de los gerasenos, gr. *tôn Gerasênôn*. Principales variantes textuales, menos atestiguadas que «gerasenos»: «gadarenos, gergesenos», cf. Mt 8,28; Lc 8,26. Las variantes pueden proceder de que el territorio de Gerasa no confinaba con el lago/mar; cf. Pesch I 449, Gnllka I 201s. Sin embargo, Gerasa, ciudad importante, podría ser una denominación de la entera Decápolis, cf. Mc 5,20. Orígenes, in *ioannem* VI 41, expone argumentos en favor de Gergesa, lo que pudo influir en la inserción de esta variante; cf. Metzger, *A Textual Commentary* 84.

DELIMITACION, CONTENIDO Y DIVISION

El principio de la perícopa está indicado por la datación inicial («Aquel día, caída la tarde»). El final, por la inclusión entre 4,35: «crucemos al otro lado», y 5,1: «y llegó [llegaron] al otro lado», que indican el principio y el fin de la travesía, y por el cambio de personajes entre 4,35-5,1 (Jesús y discípulos) y 5,2ss (Jesús solo).

Desde el principio aparece como objetivo de Jesús ir a territorio pagano. La perícopa describe su travesía con los discípulos hacia el país de los gerasenos, en la orilla oriental del lago: es el paso de una actividad de enseñanza, ejercida en país judío y ante una multitud judía, a la misión en una sociedad pagana.

La perícopa constituye el centro de la sección. Enlaza con el tríptico anterior (4,1-34), donde se describía la enseñanza de Jesús a la multitud, por la datación «aquel día» (4,35a), por la alusión a la multitud (4,36) y por el apelativo «maestro» (4,38), que alude a la enseñanza anterior. Al mismo tiempo, la travesía prepara el episodio siguiente, que se desarrolla en la región de Gerasa, y expone el obstáculo para la misión¹.

Los discípulos, que, imbuidos de los ideales del judaísmo, sostienen la superioridad de Israel, pretenden monopolizar la misión entre los paganos, excluyendo de ella a los otros seguidores de Jesús, lo que provoca el violento rechazo por parte de los paganos. La perícopa muestra así el fracaso de la misión por no estar los discípulos identificados con Jesús.

¹ Peláez, *Los milagros* 99, clasifica esta perícopa entre los relatos de confrontación, en paralelo con el del poseído de la sinagoga (Mc 1,21b-28), el del paralítico (2,1-13), el del hombre del brazo atrofiado (3,1-7a) y el endemoniado geraseno (5,2-20).

El relato puede dividirse de la manera siguiente:

- 4,35: Orden de salida.
- 4,36 Reacción de los discípulos. Salida.
- 4,37-38a: La tempestad.
- 4,38b-40: Acción y reproche de los discípulos a Jesús. Acción de Jesús y reproche a los discípulos.
- 4,41: Reacción y comentario de los discípulos.
- 5,1: Llegada al país de los gerasenos.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «Aquel día» (v. 35), alusión, como en 2,20, a la muerte de Jesús (nota fil.).
2. «caída la tarde» (v. 35), como en 1,32, figura de la incompreensión (nota fil.); unido a «aquel día», supone la división griega del tiempo, no la hebrea (cf. 1,32).
3. El uso de presentes históricos (v. 35: lit. «les dice»; v. 37: lit. «sobreviene») indica que lo que se narra tiene actualidad en la época del evangelista.
4. No aparece el nombre de Jesús ni el término «discípulos», sólo su correlativo «Maestro» (v. 38).
5. «cruzamos» (v. 35), verbo poco usual para un viaje por mar, puede aludir a Dt 2,7, donde se aplica al camino del éxodo (nota fil.).
6. «la barca» (v. 36), figura de la misión.
7. «estaban con él» (v. 36), como en 3,14, indica la plena adhesión a Jesús.
8. «viento, olas/mar» (v. 37), a continuación, personificados (v. 39) y formando un solo sujeto (v. 41). Comienzan las alusiones al capítulo primero del libro de Jonás, que irán apareciendo a lo largo de la perícopa y que condicionan su interpretación. «Viento», símbolo de mal espíritu; «olas/mar», reacción violenta que ese mal espíritu provoca.
9. «cabezal» (v. 38), usado en griego también del que se ponía bajo la cabeza de los difuntos (nota fil.).
10. «conminó» (v.39), como en 1,25 y 3,12, a los poseídos; verbo usado en los exorcismos helenísticos (nota fil.).
11. «Silencio» (v. 39), como en 3,4 de los fariseos; «estate callado», como en 1,25 al poseído.
12. «hasta el viento y el mar le obedecen» (v. 41), cf. 1,27, de los «espíritus inmundos».
13. «llegó» (Jesús) (5,1), en vez de «llegaron» (Jesús y los discípulos) (nota fil.), incongruencia narrativa.
14. Puede haber otra incongruencia narrativa en la duración de la travesía: en un trayecto de unos diez kilómetros; la salida tiene lugar «caída la tarde» y la llegada se verifica ya de día (5,2: «vio»).

*Orden de salida***35** *Aquel día, caída la tarde, les dijo: «Crucemos al otro lado».*

La datación («Aquel día») establece una conexión entre la travesía del lago/mar hacia territorio pagano y la enseñanza anterior. En las parábolas del Reino ha expuesto Jesús la extensión de éste a toda la humanidad (4,26-32 Lect.); el paso a tierra pagana no es más que la puesta en práctica de su programa universalista.

Las precisiones temporales son escasas en Mc, de modo que las que señala en este pasaje han de tener particular importancia. De hecho, la expresión «aquel día» (a veces llamado «el día de Yahvé») designaba en el AT el de una decisiva intervención de Dios en la historia, y ha aparecido por primera vez en Mc 2,20, referido a la muerte de Jesús, interpretada así como la gran intervención de Dios («Llegará un día en que les arrebatan al novio/Esposo, y entonces, aquel día, ayunarán»); con esto fija Mc el significado de «aquel día» en el evangelio. Este día o acontecimiento que hace de perno a la historia de la humanidad es para Mc el de la muerte-exaltación de Jesús (nota fil.)².

Con esto, la expresión «aquel día», en Mc 4,35, hace ver que la misión entre los paganos, a la que Jesús invita («Crucemos al otro lado»)³, es consecuencia de su muerte-exaltación y que se realizará después de ella⁴. Esta indicación, unida a la ausencia del nombre de Jesús y de nombres propios de discípulos, hace probable que este episodio refleje las condiciones en que se estaba realizando la misión en tiempos del evangelista.

Añade Mc una segunda precisión temporal: «caída la tarde», también encontrada antes (1,32). La expresión aparece siempre en con-

² La expresión se encuentra por tercera vez en 14,25: *beós tés béméras eketnés*, «hasta el día aquel», con referencia también a la muerte-exaltación de Jesús. Aparece asimismo en Mc la forma plural «en aquellos días» (1,9; 8,1; 13,17.24). Esta designa el tiempo del cumplimiento de las promesas y por eso se encuentra aplicada ya al tiempo de la actividad de Juan Bautista (1,9), en cuya persona se cumple el papel de mensajero precursor anunciado en el AT (1,2-3). Pero, dentro de ese período, destaca un día particular, «aquel día», en el que Dios, con la muerte-exaltación de Jesús, interviene en la historia y, terminando con el exclusivismo judío, inaugura su reinado y lo abre a todos los hombres; véase Mateos, *Marcos 13* § 433s. Para Pench 429, que no tiene en cuenta 2,20, la locución está determinada por el contexto narrativo y no ha de entenderse «escatológicamente».

³ La misión universal ha sido ya anunciada en la convocación de los Doce (3,14 Lect.) y en el aparte con sus seguidores (4,21-23).

⁴ Empezar esta misión es el sentido del encuentro con Jesús en Galilea después de la resurrección (14,28; 16,7).

texto negativo y connota la ausencia de luz, figura de la incomprensión de los que acompañan a Jesús. Enlaza este dato con la necesidad de explicación particular que tenían los discípulos (4, 34). El texto indica así que la incomprensión continúa aun después de la muerte de Jesús⁵.

El día judío empezaba al caer la tarde, a la puesta del sol (1,32 Lect.). Pero Mc, al yuxtaponer en este pasaje las dos expresiones («aquel día», «caída la tarde»), atribuye al día anterior, el de la actividad de Jesús, el tiempo después de la puesta del sol. Sigue así la división griega del tiempo, que, al contrario que la judía, hacía comenzar el día por la mañana, al amanecer⁶. Este dato señala un cambio de cultura, en consonancia con el paso a tierra pagana.

El verbo «cruzar», con el que Jesús invita a los suyos a ir con él a territorio pagano, se emplea en Dt 2,7 para indicar el paso del desierto hacia la tierra prometida (nota fil.). Con esto se coloca de nuevo el «mar» en el contexto del éxodo de Egipto (1,16 Lect.), pero ahora la tierra de opresión es el país judío, y la tierra prometida el mundo entero. La invitación de Jesús implica, por tanto, que la misión entre los paganos no puede hacerse a partir de las categorías del judaísmo.

«El otro lado» es la orilla oriental del lago/mar de Galilea, el territorio pagano de la Decápolis. Aunque gente de países paganos había acudido ya a Jesús (3,7b-8), es la primera vez que se registra una salida de Jesús fuera del país judío.

La invitación de Jesús se dirige a los dos grupos de seguidores; así lo muestra la fórmula «les dijo» (lit. «les dice», presente histórico), paralela a las que ha usado antes en el aparte con ellos (4,13, cf. 4,11.21.23). El presente histórico muestra que la invitación es permanente, y que los dos grupos de su comunidad, tanto los discípulos como los otros seguidores, tienen que estar en toda época al servicio de la humanidad.

En resumen: El versículo introductorio coloca la escena que sigue en la época posterior a la muerte de Jesús y bajo el signo de la incomprensión. Jesús invita a todos su seguidores a emprender la

⁵ A esta situación pospascual de los discípulos responderá el discurso de Jesús en el capítulo 13. Pesch I 429 ve un sentido simbólico en la precisión cronológica «caída la tarde», pero este no encuentra apoyo en el contexto de Mc: «La hora nocturna añade otra potencia del caos a la descripción de la amenaza representada por la tempestad y el mar». Para Gniffka I 193, la oscuridad incipiente crea una impresionante decoración para el episodio, pero, siendo redaccional, puede prescindirse de ella. De hecho, en la explicación de la perícopa (194s) no le atribuye ningún significado.

⁶ Cf. Gniffka I 195.

misión entre los paganos, y la presenta como un éxodo fuera del exclusivismo judío, en el que la tierra prometida, el reino de Dios, ha de realizarse en el mundo entero.

Reacción de los discípulos. Salida

36 *Dejando a la multitud, se lo llevaron mientras estaba en la barca, aunque otras barcas estaban con él.*

Jesús sigue en la barca desde donde ha enseñado (4,1). El texto señala además la presencia de dos grupos, uno situado en el mismo lugar que la multitud y otro que se encuentra en otras barcas.

La respectiva situación de cada grupo muestra su disposición interior. El primero, que acompañará a Jesús en la travesía y se dirigirá a él llamándolo «Maestro» (4,38), es el grupo de los discípulos. Estos, como la multitud, se habían quedado «en la tierra» (4,1) y desde allí habían escuchado la enseñanza de Jesús. En aquella escena, «quedarse en la tierra» significaba estar apegado al territorio de Israel, es decir, profesar los ideales del judaísmo, razón por la cual Jesús no pudo hablar a la multitud más que en parábolas (4,11).

Al señalar Mc que los discípulos estaban hasta entonces con la multitud, indica que han escuchado toda la enseñanza con la misma actitud que ésta: así lo ha mostrado su incomprensión de las parábolas (4,13.34). Aunque han escuchado a Jesús «de cara al mar» (4,1d), su visión de los paganos y de la misión con ellos están condicionadas por su permanencia «en la tierra», es decir, en la ideología del nacionalismo judío; de ahí que la escena se haya presentado bajo el signo de la incomprensión («caída la tarde») ⁷.

El otro grupo que aparece es el de las barcas «que estaban con él». La relación personal expresada por el texto («con él»), en lugar de local (p. ej., «estaban allí»), muestra que el término que se relaciona con Jesús no son las barcas mismas, sino sus ocupantes. Es decir, las barcas representan grupos de hombres ⁸. De este modo, más que la cercanía local de las barcas a Jesús se subraya la cercanía personal o afinidad de sus ocupantes con él.

Estos grupos de hombres «estaban con él», expresión que ha servido a Mc para designar la primera finalidad de la convocación de

⁷ Hasta ahora, el mensaje no ha penetrado en los discípulos; han recibido la semilla «junto al camino», y la ideología del poder se lo ha arrebatado (4,14).

⁸ En la literatura antigua, una «barca» representa una comunidad; en TestNeft 6, a Israel, cf. Gnllka I 197. Para el significado simbólico de la barca, véase Hilgert, *The Ship and Related Symbols in the New Testament* 72-89.

«los Doce» (3,14) y que equivalía a prestar una adhesión incondicional a la persona y programa de Jesús.

Los que están en las barcas cumplen ya esta condición, que aún no cumplen los discípulos. Son, pues, seguidores de Jesús distintos de ellos y se identifican con el grupo de «los que estaban en torno a él» (4,10, cf. 3,32,34). El plural «barcas», por oposición a «la barca» donde van a viajar los discípulos, muestra que el grupo de los que no proceden del judaísmo es más numeroso que el de los que proceden de él (3,32: «multitud», cf. 2,15: «eran muchos»).

Están en barcas, como Jesús; no se han quedado «en la tierra», es decir, han abandonado la ideología del judaísmo que por un momento los había arrastrado (4,10). La explicación de Jesús (4,14-20) les ha abierto los ojos y, al contrario que los discípulos, han comprendido el secreto del Reino y no necesitan explicaciones en privado (4,34). Como Jesús mismo, se encuentran «dentro del mar» (4,1), lugar de paso hacia los pueblos paganos. Han comprendido el universalismo del mensaje y están dispuestos a empezar la misión («barcas»).

En este contexto, los discípulos «se llevan a Jesús». El verbo «llevarse» significa en Mc tomar consigo a una o varias personas con exclusión de otras (nota fil.). Los discípulos se llevan a Jesús en la barca donde estaba, dejando de lado a las otras. Pretenden monopolizar la misión y enfocarla según las categorías judías que ellos profesan, manteniendo la prioridad y superioridad de Israel sobre los demás pueblos. No les interesa que tomen parte en la misión los miembros del otro grupo, que han abandonado tales categorías.

Por eso, aunque la invitación de Jesús se dirigía a ambos grupos, los discípulos, con su maniobra, excluyen de la misión al grupo no israelita⁹. No consultan a Jesús ni le permiten tomar decisión alguna. Prácticamente lo secuestran, contrariando su deseo de ir acompañado en la misión por los dos grupos; toman una iniciativa opuesta a la de él. El inciso «mientras estaba en la barca» pone en evidencia la maniobra.

Tratándose, como parece, de la misión pospascual, el episodio manifiesta que, en tiempo de Marcos, el grupo procedente del judaís-

⁹ Un caso paralelo es el del exorcista anónimo, representante del grupo de seguidores no israelitas en el ejercicio de la misión, al que los Doce quieren impedirle «porque no los seguía», es decir, porque no profesaba como ellos los principios del judaísmo (9,38s); véase Mateos, *Los Doce* §§ 426-429. Para Wellhausen 37, el dato de que otras barcas estaban allí no significa nada para el conjunto. Pesch I 430 opina que la alusión a las otras barcas que siguen a Jesús es un fragmento de tradición que se sustrae a una explicación precisa. Manicardi, *Il cammino* 80, cree probable que sirva para subrayar que eran muchos los discípulos que seguían a Jesús.

mo (los Doce/los discípulos) emprendía la misión sin tener en cuenta los principios propuestos por Jesús y, al mismo tiempo, procuraba impedir que el grupo no israelita participase en ella.

La tempestad

A partir de este momento, la perícopa toma por trasfondo el episodio de Jonás en la nave (Jon 1). Este profeta, enviado a un pueblo pagano, rechazó el encargo divino y, en consecuencia, se produjo una tempestad que puso en peligro la vida de todos los tripulantes del barco. Jonás se echó a dormir en la bodega (1,5).

En la perícopa de Mc, sin embargo, la figura de Jonás se desdobra: la infidelidad y, por tanto, la culpa de la tempestad se atribuye a los discípulos; el sueño, a Jesús¹⁰. Este asume también el papel de Dios, pues es él quien calma la tempestad. Los discípulos son a la vez culpables y víctimas; pero, a diferencia de Jonás, no reconocen su culpa¹¹.

37-38a Entonces sobrevino un fuerte torbellino de viento; las olas se abalanzaban contra la barca, y ya la barca se iba llenando; él se había puesto en la popa, sobre el cabezal, a dormir.

El programa de Jesús mira a la liberación y salvación de la humanidad; el de los discípulos, a la gloria de Israel. Jesús actúa movido por el Espíritu de Dios (1,9-11); ellos, por la ideología del judaísmo. A la acción de los discípulos, contraria al propósito de Jesús, sucede sin intervalo el desencadenarse de una tempestad. Levantadas por un fuerte torbellino de viento, las olas se abalanzan contra la barca, con tal violencia que está a punto de hundirse.

Para determinar el significado de la tempestad hay que notar, en primer lugar, la sucesión inmediata («Entonces») de la acción de los discípulos y el desatarse del torbellino, apuntando que el segundo es consecuencia de la primera.

¹⁰ Wellhausen 37 reconoce que el sueño de Jesús está en paralelo con el de Jonás, aunque no ve más eco del relato de Jonás en esta perícopa. Para Pesch I 428, en cambio, el texto recoge explícitamente el relato de Jonás, con una alusión al Sal 107,23ss. Algunos autores citan las sorprendentes analogías con ciertos pasajes de la *Eneida*; así Lagrange 123, *Aen.* IV 554: *Aeneas celsa in puppi, iam certus eundi, carpebat somnos*; y para el reproche de los discípulos, siguiendo a Holzmann, Lagrange 124 y Taylor 316, citan *Aen.* IV 560: *Nate dea, potes hoc sub casu ducere somnos, nec quae te circum stent deinde pericula cernis?*

¹¹ El sentido ejemplar del episodio está marcado además por la abundancia de presentes históricos en la primera parte de la perícopa: v. 35: «dice»; v. 36: «se lo llevan»; v. 37: «sobreviene»; v. 38: «lo despiertan», «le dicen», y por la ausencia de sujetos explícitos; cf. Schille, «Die Seesurmerzählung» 30-40.

En segundo lugar, las tres sucesivas menciones de la barca (v. 36: «se lo llevaron mientras estaba en la barca»; v. 37: «las olas se abalanzaban contra la barca, y ya la barca se iba llenando»), que no volverá a ser nombrada en la perícopa, muestran el vínculo entre los vv. 36 y 37.

Finalmente, hay que tener en cuenta como trasfondo la historia de Jonás: fue la resistencia de Jonás al encargo divino lo que provocó la tempestad (Jon 1,12: «por culpa mía se ha desatado ... esta gran tempestad»). En Mc, es la resistencia de los discípulos al mensaje de Jesús la que provoca el fuerte torbellino de viento. Este representa, por tanto, el mal espíritu que mueve a los discípulos, cuya violencia provoca la amenazadora reacción del «mar»¹².

El mar, de suyo favorable (4,1: Jesús está «dentro del mar») y paso hacia el mundo pagano, se encrespa con este viento/mal espíritu y se convierte en «las olas», cerrando el camino a la misión; las olas que se abalanzan contra la barca son figura de la hostilidad del paganismo contra un grupo misionero (la barca) que sostiene la superioridad del pueblo judío, implicando la inferioridad de los demás y la necesidad de asimilarse a Israel para obtener la salvación. No se les propone la igualdad, se afirma un privilegio¹³.

El camino debería estar abierto al mensaje de Jesús, que ofrece la salvación a todos los hombres por igual, pero la propuesta judaizante lo hace impracticable: la misión resulta imposible.

El peligro es inminente: «ya la barca se iba llenando». La actitud de los discípulos no sólo impide la misión, sino que pone en peligro la existencia del propio grupo. El mundo pagano no tolera a los que quieren imponerle tal ideología y está dispuesto a aniquilarlos.

Con esta situación de peligro contrasta la acción de Jesús: «él se había puesto en la popa, sobre el cabezal, a dormir» (nota fil.). Jesús está forzado a la inactividad por los discípulos, que han prescindido de él, y no puede colaborar en una misión contraria a su mensaje¹⁴.

Mientras dure la tempestad sólo podrá intervenir si recurren a él. Se queda en la popa, lugar del timonel¹⁵, pero no lo dejan marcar el rumbo. El hecho de ponerse a dormir en el lugar destinado para ello, «sobre el cabezal», muestra que su sueño es intencionado, no

¹² Pesch I 431 nota la clara alusión a Jonás 1,4, pero no deduce que el viento sea figura del mal espíritu de los discípulos.

¹³ El término «torbellino» alude probablemente al profeta Elías, el terrible (Eclo 48,4; cf. nota fil.). Mc inserta alusiones que especifican el motivo de la tempestad.

¹⁴ Para Pesch I 432, Jesús se sustrae del peligro durmiendo sobre el cabezal en la popa.

¹⁵ Cf. Lagrange 123, Pesch I 432.

accidental. Nueva alusión al libro de Jonás, que bajó a dormir cuando ya la tempestad se había desatado (Jon 1,5b LXX: «Jonas, en cambio, bajó al fondo de la nave y se puso a dormir profundamente»)¹⁶. El gesto de Jesús hace ver que él no se siente amenazado por la tempestad; su programa no quedará frustrado, a pesar de la infidelidad de este grupo.

El hecho de que Jesús «duerma», es decir, que no se deje sentir su presencia, es un nuevo indicio de que el episodio anticipa una praxis pospascual de misión; es como si estuviera muerto¹⁷. Por otra parte, el término «el cabezal» se usaba también para el que se ponía bajo la cabeza de un difunto (nota fil.). Jesús se muestra vivo cuando la comunidad está unida a él y trabaja en unión con él. Cuando ella actúa prescindiendo de él y de su mensaje, es como si no hubiese resucitado, y la misión, sin él, fracasa.

Reproche de los discípulos. La tempestad calmada

38b *Lo despertaron y le dijeron: «Maestro, ¿no te importa que perezcamos?»*

Ante la actitud de Jesús, los discípulos reaccionan exasperados despertándolo¹⁸. Han comprendido que por sí solos no son capaces de salir del peligro. Pretendían actuar sin él o contra él, pero ven que van a la ruina. Antes habían impedido su acción, ahora la desean.

En toda la narración no figura el nombre de Jesús. En cambio, por primera vez se le aplica el título de «Maestro», en relación con su anterior actividad de enseñanza y con la denominación «sus propios discípulos» (4,34). Ahora, sin embargo, el evangelista no designa como «discípulos» a los interlocutores de Jesús: a pesar de las explicaciones que éste les ha dado, no aceptan su mensaje universalista.

Con el título «Maestro» quieren recordar a Jesús que ellos, de algún modo, le pertenecen: por eso le reprochan que se desentienda de ellos¹⁹. El reproche recuerda el que hicieron a Jonás: «El capitán

¹⁶ Cf. Gnllka I 196. Jesús aparece como «el que es más que Jonás» (cf. Mt 12,41). En Mc 6,15 se expresa la opinión popular sobre Jesús: «un profeta como los antiguos».

¹⁷ La metáfora del sueño para indicar la muerte era común en las culturas de aquel tiempo, y el verbo «dormir», que aparece por primera vez, describe más adelante (5,39, hija de Jairo), en boca de Jesús, una muerte que no es definitiva. Quizá exista aquí una nueva alusión, después de la indicada por «aquel día» (4,35), al significado pospascual del episodio. En los tres sinópticos, solamente en el episodio de la tempestad se presenta a Jesús durmiendo. Que el cabezal se usaba también para los difuntos aparece en Lisias XII 18.

¹⁸ La acción está descrita con mucha viveza mediante el presente histórico («lo despiertan y le dicen»).

¹⁹ Cf. Quesnell, *The Mind of Mark* 162.

se le acercó y le dijo: «¿Por qué duermes tú? Levántate e invoca a tu Dios, para que ese Dios nos salve y no perezamos» (Jon 1,6 LXX)²⁰. Los discípulos, en cambio, esperan la salvación de Jesús mismo.

La reacción de los discípulos se produce en el momento en que se ven perdidos («perezamos»); hasta entonces habían confiado en sí mismos, ahora no ven más que la ruina inminente y recurren a Jesús. Interpretan su sueño como indiferencia, sin reconocer que son ellos mismos quienes lo han reducido a la inactividad. Ante su propio fracaso, echan toda la responsabilidad sobre él²¹.

Más que por Jesús, temen por ellos mismos. Creen en el poder de Jesús, pero dudan de su amor («¿No te importa?»); era la mayor ofensa que podían hacerle (3,13: «a los que él quería»). Ellos aún no «están con él» (3,14), pero él sigue estando con ellos, y su fidelidad no se desmiente.

39 Una vez despierto, conminó al viento (y se lo dijo al mar): «¡Silencio, estate callado!» Cesó el viento y sobrevino una gran calma.

Jesús responde inmediatamente liberándolos del peligro. Primero actúa, luego les hablará. Para hacer que cese la tempestad, habla al viento y al mar como a seres personales, lo que prueba el sentido figurado de ambos elementos.

El verbo «conminar» se ha usado en el evangelio para designar las órdenes dadas por Jesús a los espíritus inmundos (1,24; 3,11) y aparece en los LXX para indicar el reproche de Dios a las fuerzas del mal (nota fil.). El viento, al que Jesús conmina, aparece así como una fuerza contraria a Dios²².

Cuatro veces se menciona «el viento» en la perícopa (vv. 37. 39.39.41), indicando la importancia de este símbolo, y las cuatro veces aparece como un elemento adverso. El mar, en cambio, no es de por sí hostil; su agitación depende exclusivamente de la acción del viento: al «fuerte torbellino de viento» corresponden «las olas» (v. 37); al «cesar del viento», «la calma» (v. 39).

Los dos verbos que constituyen la orden de Jesús están en singular: «¡Silencio!» (lit. «¡Guarda silencio!»), «¡estate callado!». Jesús da, pues, una orden al viento; es decir, su presencia acaba con la situación de hostilidad porque hace callar al mal espíritu que la causaba.

²⁰ Jesús no ruega a Dios, se revela y actúa él mismo como Dios. Por contraste, puede citarse la blasfema pretensión de Antíoco de dar órdenes a las olas del mar (2 Mac 9,8); cf. Pesch I 433s.

²¹ Cf. Pesch I 432s, Gnllka I 195.

²² Wellhausen 37: «El viento causa el estruendo, el viento es conminado y el viento amaina. El mar es sólo víctima, no se le concibe a él como demonio, sino al viento (*pneuma*)». Pesch I 433 compara la acción de Jesús a un exorcismo.

La orden de Jesús alude a las dos escenas ocurridas en una sinagoga. El primer miembro de la orden («¡Silencio!») recuerda el silencio hostil y obstinado de los fariseos ante la pregunta de Jesús (3,4). Los fariseos no aceptaban el valor supremo del hombre, por encima de toda institución; tampoco para los discípulos es el hombre el valor supremo, sino Israel y su gloria (subordinación de los paganos). Con esto define Mc la índole de su mal espíritu.

El segundo miembro («¡Estate callado!») es similar a la orden que dio Jesús al espíritu inmundo en la sinagoga de Cafarnaún (1,25: «¡Cállate la boca!»), espíritu que era figura del fanatismo que creaba la doctrina nacionalista de los letrados. También los discípulos participan de ese fanatismo. El paralelo presenta de nuevo al viento como equivalente de espíritu inmundo, y la proximidad de significado entre «espíritu» y «viento» (cf. Jon 1,4), refuerza el sentido figurado de la tempestad.

El mar (la humanidad pagana) muestra su violenta reacción a la actitud de los discípulos. Para calmarlo, Jesús conmina al viento, pero dirigiéndose al mismo tiempo al mar. Es decir, acalla el espíritu judaizante de los discípulos («conminó al viento»), causa de la exasperación y rechazo de los demás pueblos (la tempestad), y al mismo tiempo hace conocer al mundo pagano («y se lo dijo al mar») que esa actitud no está de acuerdo con su mensaje. Jesús desaprueba y desautoriza la ideología de los discípulos, y esto calma por completo la hostilidad.

El efecto de la orden de Jesús: «Cesó el viento y sobrevino una gran calma», muestra su condición de Hombre-Dios. En el AT es Dios quien domina el mar embravecido (Sal 89,10: «Tú domeñas la potencia del mar y amansas el tumulto de las olas»; 107,29: «Dio una orden a la tormenta ... y enmudecieron sus olas»). Jesús actúa y se revela como Dios en la tierra ²³.

En resumen: La tempestad ha sido provocada por los mismos discípulos; el viento que agita el mar, poniendo en peligro la existencia del grupo, es la actitud judaizante con que se presentan ante los paganos. Aunque por la praxis y la enseñanza de Jesús habían podido conocer la universalidad del Reino y, en consecuencia, la igualdad ante él de todos los hombres, los discípulos quieren conducir la misión con categorías judías, manteniendo la superioridad de Israel. Los pueblos paganos rechazan violentamente este supuesto. El fracaso no es culpa del mundo pagano, sino del mal enfoque de la misión y

²³ Cf. Kertelge, *Wunder* 95, Pesch I 434, Radermakers 154.

la deformación del mensaje. En cuanto se propone el mensaje auténtico, es decir, cuando se presenta a los paganos el universalismo de Jesús, no se produce hostilidad alguna²⁴.

Cuando, en su misión, la comunidad no tiene en cuenta a Jesús, es como si éste estuviera muerto; cuando apela a él, se muestra vivo y en acción.

40 *El les dijo: «¿Por qué sois cobardes? ¿Aún no tenéis fe?»*

Después de actuar, desmintiendo con ello la indiferencia que los discípulos le habían atribuido (3,13: «a los que él quería»), Jesús les hace dos preguntas que incluyen extrañeza y reproche.

En la primera: «¿Por qué sois cobardes?», la cobardía de los discípulos no se identifica sin más con su reacción temerosa ante la tempestad («perecemos»), pues, pasado el peligro, sigue existiendo («sois cobardes», no: «habéis sido cobardes»).

Al hacer callar Jesús las pretensiones judías de los discípulos y proponerse a los paganos el auténtico mensaje, el de la igualdad de todos los pueblos, ha cesado la hostilidad: la aceptación es tan grande e inmediata que hace patente la fuerza divina del mensaje de Jesús. Ellos tienen miedo de que con ese éxito se pierda para siempre la posibilidad de llevar adelante los ideales judíos. No conciben presentarse ante los paganos como iguales, renunciando al principio de superioridad y a la identidad de «pueblo elegido», según las categorías del antiguo Israel.

La segunda pregunta: «¿Aún no tenéis fe?», indica que la raíz de ese miedo es la falta de adhesión a Jesús; todavía no «están con él» (3,14). Por eso no han asumido la nueva identidad que nacería de esa adhesión: la identidad del Israel mesiánico no se basa en una pretendida superioridad sobre los demás pueblos, sino en la disposición al servicio de la humanidad entera, haciendo patente el amor universal de Dios (el secreto del Reino). Como no la han asumido, se sienten desorientados e inseguros: les da miedo quedarse sin identidad alguna si renuncian a la antigua.

La perícopa señala así el incumplimiento de las dos finalidades expuestas en la convocación de los Doce (3,14): por su falta de fe/adhesión, no «están con Jesús», y por su cobardía para asumir su nueva identidad, fracasan cuando los «envía a predicar». Se pone en evidencia la imposibilidad de ejercer la misión sin estar identificado con Jesús y con su mensaje.

²⁴ Una cosa son los oprimidos en la sociedad pagana, a los que va a dirigirse el mensaje, y otra los poderes opresores, como aparecerá en la perícopa siguiente.

El reproche extrañado de Jesús: «¿Aún no tenéis fe?», intenta hacerles comprender lo equivocado de su actitud y estimularlos a la adhesión. Los discípulos tienen motivos más que suficientes para confiar en Jesús ²⁵, quien les ha demostrado su amor al llamarlos y al constituir con ellos el nuevo Israel.

Reacción y comentario de los discípulos.

41 *Les entró un miedo atroz y se decían unos a otros: «Pero entonces, ¿quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?»*

La reacción de los discípulos no es de acercamiento y adhesión, sino de terror ²⁶. Antes tuvieron miedo de la tempestad (v. 38: «perezcamos»); ahora tienen miedo de Jesús, que los ha salvado de ella. No han comprendido su propio error ni el amor de Jesús; siguen en su falta de fe. Jesús se la ha reprochado, pero ellos no le piden ayuda para creer (cf. 9,23). Al contrario, se repliegan sobre ellos mismos («unos a otros»), haciéndose una pregunta que no aciertan a responder.

Las palabras «Pero entonces» se refieren al hecho de haber calmado la tempestad. Para ellos, Jesús es un personaje misterioso («¿quién es éste?») que despliega una potencia que ellos no conocían ni esperaban. Se habían llevado consigo al «maestro» (v. 38), pero se encuentran con un Jesús al que ya no saben cómo designar.

Constatan que «el viento y el mar le obedecen», es decir, se dan cuenta de la potencia estrictamente divina que ha mostrado Jesús, pero no saben deducir quién es. ¿«Quién es éste», que actúa como Dios mismo? La respuesta debería ser: Es el Hijo de Dios, Dios pre-

²⁵ El tema de la confianza en la ayuda divina es frecuente en el contexto del éxodo de Egipto y la entrada en la tierra prometida: Dt 31,6: «¡Sed fuertes y valientes, no os acobardéis ni os espantéis ante ellos!, que el Señor tu Dios, el que avanza con vosotros y entre vosotros, no te dejará ni te abandonará»; cf. Dt 1,29s; Jos 1,9; 8,1; 10,25; Jue 7,3. Estos textos del AT confirman el sentido teofánico de la acción anterior de Jesús. Los discípulos no han estado a la altura de la situación. La fe de la humanidad pagana (cf. 2,5) supera en la narración a la que muestra el nuevo Israel. También los excluidos de Israel responden a Jesús en mayor número que los integrados en la institución (2,15).

²⁶ Cf. Jon 1,10, donde la descripción de su Dios que hace Jonás a sus compañeros de viaje provoca la misma reacción: «Y les entró un miedo atroz». El paralelo muestra que los discípulos se dan cuenta de la fuerza divina de Jesús. La misma clase de miedo aparece en 9,6, en el episodio de la transfiguración.

En el libro de Jonás, el viento es mandado por Dios (Jon 1,4); por eso, en el relato, cesa la agitación del mar (Jon 1,11. 12,15). En Mc es el viento el que cesa, porque no ha sido enviado por Dios, sino provocado por los discípulos.

aunque se describen como elementos distintos y sucesivos, tienen en común el mismo rasgo de violencia, expresada en uno (viento) como superioridad y dominio, en el otro (tempestad), como hostilidad y destrucción; la sucesión indica que la segunda violencia se manifiesta como respuesta a la primera.

Llegada al país de los gerasenos

5,1 Y llegó al otro lado del mar, al país de los gerasenos.

La actitud de los discípulos no impide el objetivo de la misión. Jesús, es decir, su mensaje, llega a tierra pagana. Los discípulos desaparecen del relato (nota fil.). No están en condiciones de lanzarse a la misión. Actuará Jesús solo, mostrando los efectos que puede tener su mensaje auténtico sobre los oprimidos por la sociedad pagana²⁸.

Mc señala el punto de llegada de dos maneras: la primera, «al otro lado del mar», aparentemente geográfica, pero, en realidad, teológica, pues alude al éxodo; la segunda, «al país de los gerasenos», denominación étnico-religiosa, que representa a la humanidad pagana²⁹. Mc indica así que el reino de Dios, la nueva tierra prometida término del éxodo, está en el mundo entero y, por ello, a él ha de extenderse la misión.

²⁸ La ciudad de Gerasa estaba a unos 55 km. al sureste del lago de Galilea y no es seguro que el territorio de la región confinase con el lago; de ahí la variante «gadarenos», de «Gadara», ciudad a unos 10 km. de la orilla del lago e incluida en la Decápolis; la variante «gergesenos», propuesta por Orígenes, no tiene probabilidad; se mantiene «gerasenos» como lectura original, cf. Pesch, «The Marcan Version» 352s.

²⁹ Cf. Starobinsky, «An Essay» 382.

SEGUNDO CICLO

El mensaje entre los paganos y en Israel (Mc 5,2-6,6)

PRIMERA UNIDAD

Tríptico: El mensaje y los oprimidos en la sociedad pagana (Mc 5,2-10; 5,11-17; 5,18-20)

Esta unidad se distingue de la anterior (4,35-5,1) por desarrollarse la acción en la orilla oriental del lago, en el país de los gerasenos. Desaparecen los discípulos; los personajes centrales de la narración son Jesús y el endemoniado; personajes secundarios, los porquerizos y los habitantes de la comarca.

Mc expone el primer contacto del mensaje de Jesús con el mundo pagano; ofrece su alternativa a los oprimidos de la sociedad pagana antes que a los de la sociedad judía, de los que se tratará en los episodios siguientes (5,21-6,6). Indica Mc de este modo que la misión entre los paganos no está subordinada a la labor con los judíos ni depende del éxito de ésta. Este orden se opone a la idea de los judaizantes, para quienes la salvación de los paganos dependía de la restauración de Israel. Jesús muestra que todos los hombres y pueblos tienen acceso directo al reino de Dios. De hecho, ya en tiempos del evangelista el éxito del mensaje entre los excluidos de Israel y los paganos superaba con mucho al que tenía entre los adictos al judaísmo.

El tema central del tríptico es la liberación de un endemoniado pagano por obra de Jesús y las consecuencias de ella. El poseído es figura representativa de los esclavos en rebeldía contra la opresión de la sociedad pagana, pero que, con su violencia, se autodestruyen por ser incapaces de prevalecer sobre el sistema económico. Subraya así Mc el problema prioritario de la sociedad pagana, el de la esclavitud como institución social y base del sistema económico. El episodio es programático: Mc presenta el problema de los

esclavos que en vano buscaban su liberación en la rebelión violenta y expone el principio de solución que, como alternativa, podía ofrecerles el mensaje de Jesús.

De este modo, el episodio anticipa o constata los efectos de la misión entre los paganos. Como ha hecho en el caso del leproso respecto de los marginados dentro del sistema religioso judío, Mc compendia en la figura del endemoniado/esclavo, exponente máximo de la opresión, todas las situaciones de opresión debidas al sistema económico explotador de la sociedad pagana.

En el relato, Jesús desempeña un papel poco activo: da una orden al espíritu (v. 8), hace una pregunta (v. 9), da un permiso (v. 13) y, finalmente, un encargo al antes endemoniado (v. 19). Es su presencia la que provoca numerosas reacciones ¹.

Las figuras de Jesús y del endemoniado se encuentran en todo el relato, pero la clara diferenciación de las escenas constituye un tríptico (monotemático), de la manera siguiente:

- I. 5,2-10: El endemoniado y Jesús. Situación, encuentro, diálogo y reacción del poseído.
- II. 5,11-17: Los cerdos: liberación del endemoniado y reacción negativa de los habitantes del país.
- III. 5,18-20: El hombre liberado y Jesús. Petición y misión.

¹ Cf. Annen, *Heil für die Heiden* 103.

I. Mc 5,2-10: *Encuentro de Jesús con el poseído.*
Situación de éste y diálogo con Jesús
(Mt 8,28-29; Lc 8,27-31)

²Apenas bajó de la barca, fue a su encuentro desde el cementerio un hombre poseído por un espíritu inmundo.

³Este tenía su habitación en los sepulcros y ni siquiera con cadenas podía ya nadie sujetarlo; ⁴de hecho, muchas veces lo habían dejado sujeto con grillos y cadenas, pero él rompía las cadenas y hacía pedazos los grillos, y nadie tenía fuerza para domeñarlo. ⁵Todo el tiempo, noche y día, lo pasaba en los sepulcros y en los montes, gritando y destrozándose con piedras.

⁶Al ver de lejos a Jesús, fue corriendo y se postró ante él; ⁷y dijo gritando a voz en cuello:

—¿Qué tienes tú contra mí, Jesús, Hijo del Dios Altísimo? Por ese Dios te conjuro, no me sometas al suplicio.

⁸Es que Jesús le había mandado:

—¡Espíritu inmundo, sal de este hombre!

⁹Entonces le preguntó:

—¿Cómo te llamas?

Le respondió:

—Me llamo Legión, porque somos muchos.

¹⁰Y le rogaba con insistencia que no los enviase fuera del país.

NOTAS FILOLOGICAS

5,2 *Apenas bajó de la barca*, gr. *k. exelibontos autou ek tou ploiou euthys*. Como es frecuente en el griego helenístico, se encuentra un genitivo absoluto en lugar del dativo concordante (Lc 8,27) con el siguiente *autó*; cf. 9,28 (con acusat.); Moulton I 74, Blass § 423 2. Los codd. B W y algunas traducciones omiten *euthys*.

del cementerio, gr. *ek tón mnēmētōn*, «de las sepulturas», traducido como colectivo. En esta perícopa usa Mc dos términos para designar los sepulcros: *mnēmela* (v. 2; cf. 6,29; 15,46bis; 16,2.3.5.8) y *mnēmata* (vv. 3.5). El uso de dos términos con la misma denotación dentro de una misma perícopa ocurre también en 7,33.35 (*oia, ukoai*) y 8,23.25 (*ommatea, ophthalmoi*) y es indicio de sentido figurado.

3 *bos ... kai*, orac. relat. + parataxis, constr. clásica, Reiser 130.
sepulcros, gr. *mnēmata*, cf. v. 5.
ni siquiera ... ya nadie, gr. *oude ... ouketi ... oudeis*, énfasis de la triple negación,
 cf. Lc 23,53; Blass § 431,2.
con cadenas, gr. *balhsei*, sing. indetermin., que equivale al plural indetermin. español
 (cf. v. 4).

sujetarlo, gr. *auton dēsai*, infin. aor. puntual efectivo (lexema result.).

4 *de hecho*, gr. *dia to*, para exponer el fundamento de la afirmación anterior,
 cf. Blass § 402,1; Lagrange 127: «*dia to* expresa aquí, más que la causa, la evidencia
 que resulta de los hechos»; en sentido causal, en 4,5.

lo habían dejado sujeto, gr. *auton ... dedesthai*. La fuerza del pf. (equivalente en
 el texto a un plpf.), que indica acción puntual y estado subsiguiente, queda bien
 traducida en esp. por la forma perifrástica «dejar sujeto» (activa), «quedar sujeto»
 (pasiva); véase Mateos, *El Aspecto* §§ 35.387.394. Para los dos pfs. siguientes, *diespas-
 thai* y *syntetripthai*, podría usarse una traducción semejante: «quedaban rotas»,
 «quedaban hechos pedazos» (formas pasivas, como en el texto griego), o bien, en
 forma activa, «dejaba rotas», «dejaba hechos pedazos», pero es innecesario, pues los
 lexemas «romper» y «hacer pedazos» connotan de por sí el estado subsiguiente.
diaspaō y *syntribō*, usados en gr. clás. y en los LXX, Taylor 322.

con grillos, gr. *pedais*; *pedē*, «cepo, grillo»; nótese el quiasmo *pedais, balhse-
 sin — tas balhseis, tas pedas*.

pero, gr. *kai adversat.*, Reiser 115.

tenía fuerza, gr. *iskhyen*, de *iskhyō*, «ser fuerte/capaz, tener fuerza»; cf. 2,17.

domerlo, gr. *damasai*, de *damazō*, «vencer, domear» (a un enemigo), «for-
 zar» (a una mujer), «domar» (a un animal, Sant 3,7), aor. efectivo; véase Mateos,
 «Términos relacionados con "Legión" en Mc 5,2-20» 214.

5 *todo el tiempo*, gr. *dia pantos*, que en gr. helenístico y en los papiros va
 tomando el puesto de *aei*, Taylor 322.

noche y día, gr. *nyktos kai hēmeras*, genit. temporal, Moule 39; orden de los
 términos habitual en Mc, cf. 4,27; Blass § 474,7.

gritando, gr. *krazōn*, cf. 3,11.

destrozándose, gr. *katakoptōn heauton*; el verbo se usa en Nm 14,45; Jos 10,10;
 11,8, en el sentido de «derrotar, desbaratar» un ejército.

6 *de lejos*, gr. *apo makrothen*, *apo* pleonástico (cf. 8,3; 11,13; 14,54; 15,40);
makrothen es el equivalente tardío de *porrothen*, Taylor 323. La locución adverbial
 puede unirse a un verbo de visión (11,13: *idōn*; 15,40: *theōrouσαι*) o a uno de
 movimiento (8,3: *bēkasin*; 14,54: *ēkolouthēsēn*). En este contexto, el paralelo con
 11,13 hace más probable la conexión con *idōn* que con *edramen*. La locución se
 usa a menudo con referencia a los paganos (cf. 8,3; Dt 28,39; 29,21; Jos 9,6.9; Tob
 13,13; *makran*, Is 5,26); cf. Mateos, *Los Doce* § 245 y nota 147.

fue corriendo, gr. *edramen*, aor. complejo, pues el verbo siguiente señala el
 término del movimiento.

se postró ante él, gr. *prosekynēsēn autō*, de *proskyneō* (cf. 15,19), «rendir home-
 naje, postrarse (en señal de homenaje)», con dat., en lugar del acusat. clásico, Blass
 § 151,2; cf. *prospitō* (3,11; 5,33; 7,25), *gonypeteō* (1,40; 10,17).

7 *gritando a voz en cuello*, gr. *kraxas phōnē megalē legei*; cf. 1,26: *phōnēsan
 phōnē megalē; legei*, pres. histórico.

¿Qué tienes tú contra mí?, gr. *ti emoi kai soi?*, véase 1,24.

del Dios altísimo, gr. *tou Theou tou hypsistou*, designa al Dios de los judíos como

superior a los dioses paganos, Lagrange 127s, Gnllka I 204; cf. Gn 14,18ss, del Dios de Melquisedec; Jud 13,18, del Dios de Israel; Sal 78/77,35.56; Dn (Teod.) 5,18.21.

te conjuro, gr. *borkizô se*, de *borkos*, «juramento»; se construye con acusat. de la persona o divinidad (*ton Theon*) a quien se apela, Blass § 149,2.

no me sometas al suplicio, gr. *mê me basanísês*, de *basanizô* (cf. 6,48), «dar suplicio, atormentar»; *basanos* denotaba particularmente la tortura que se infligía a un esclavo, Schneider, *TWNT* I 560. El verbo es un lexema dinámico continuo; referido al presente o futuro, su aoristo indica el momento inicial del suplicio, Mateos, *El Aspecto* § 240, «Términos relacionados con "Legión"» 215. El poseído pide, pues, a Jesús que no lo someta o entregue al suplicio; se refiere al suplicio que sería consecuencia de la expulsión del espíritu inmundo (su renuncia a la violencia): verse sometido de nuevo a la esclavitud; véase Lect.

8 *Es que*, gr. *gar* causal; indica que el dicho de Jesús es anterior a la protesta del endemoniado.

le había mandado, gr. *elegen autô*. El impf. puede indicar en este caso acción durativa en el pasado («le había estado diciendo», cf. Taylor 324) o simple plpf. («le había dicho», Blass § 347, nota 1). «Decir», como a menudo en español, tiene el sentido de «mandar, ordenar», y con los verbos de orden y pregunta el impf. puede indicar que la acción puntual queda en suspenso hasta el cumplimiento de lo expresado por el verbo, cf. 4,10 nota, fil.; este sentido aconseja la traducción por plpf. «le había mandado».

9 *le preguntó*, gr. *epêrôta auton*; para el uso del impf., véase la nota anterior.

le respondió, gr. *legel autô*, pres. histórico.

Legión, gr. *legiôn*, término militar latino adoptado por el griego helenístico (Moulton-Milligan 371) y el arameo; cf. 6,27: *spekoulatôr*; 15,16: *praitôrion*; 15,39: *kentouriôn*.

porque somos muchos, gr. *boti pollot esmen*; el género masculino de *polloi* no concuerda con *pneumata akatharta*, plural que, por lo demás, no ha aparecido hasta ahora; ha de referirse, por tanto, a hombres; cf., sin embargo, v. 12: *legontes*, y los participios masculinos aplicados a *pneuma* en 9,26.

10 *con insistencia*, gr. *polla*, adverbial, Reiser 17.

que no, gr. *bina mê*, *bina* completivo.

Lecturas variantes: *autous*, bien atestiguada (Nestle-Aland)/*auta*. Hay que preferir la primera, pues hasta ahora está hablando el hombre. El plural concuerda con el nombre «Legión», que el hombre se ha dado.

CONTENIDO Y DIVISION

La primera perícopa del tríptico describe el encuentro con Jesús, apenas éste desembarca, de un poseído pagano, que acude a él desde el cementerio. Mc describe minuciosamente la situación del poseído, que se encuentra en circunstancias desesperadas, fuera de la sociedad y en rebelión contra ella; varias veces lo han apresado, pero siempre ha logrado sacudirse las cadenas. Su situación, sin embargo, es extrema.

Ve en Jesús una esperanza y acude a él; se entabla un diálogo, pero el poseído se rebela ante la propuesta de Jesús de renunciar a su espíritu de odio y violencia (espíritu inmundo), pensando que eso supone dejarse apresarse de nuevo. En el diálogo aparece que el hombre representa a un colectivo de hombres (Legión), impulsados todos por el mismo espíritu. Finalmente accede a la propuesta de Jesús, pero le pide no tener que emigrar de su país.

Según esto, la perícopa puede dividirse así:

5,2: El poseído va al encuentro de Jesús.

5,3-5: Situación del poseído.

5,6-10: Encuentro y diálogo con Jesús.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Ausencia del nombre de Jesús al principio del relato (v. 2): su persona física queda en segundo plano.
2. «la barca» (v. 2; cf. v. 18), figura de la misión.
3. Uso de doble término para designar los sepulcros (v. 2: «cementerio». lit. «sepulturas»; v. 3: «sepulcros») indicio de sentido figurado (nota fil.).
4. «habitar en los sepulcros», figura de la rebelión, cf. Sal 68/67,7 (Lect.).
5. Sujetos impersonales (v. 4: «lo habían dejado sujeto»; «nadie»), que sacan la narración de lo anecdótico.
6. «grillos» (v. 4), impuestos a los prisioneros reducidos a la esclavitud (cf. Jue 16,21, etc.).
7. «domeñar» (v. 4), usado como «vencer a un enemigo» (nota fil.).
8. «los montes» (v. 5), como lugares sagrados, pueden aludir a los dioses del paganismo.
9. «destrozándose [con piedras]» (v. 5), figura de la autodestrucción; en Nm 14,45, etc., «derrotar» (nota fil.).
10. «de lejos» (v. 6), con referencia a los pueblos paganos (nota fil.).
11. «dijo» (v. 7), presente histórico (lit. «dice») que actualiza el suceso.
12. Paralelo entre «gritar» en los montes (v. 5) y el decir «gritando» a Jesús (v. 7).
13. «¿Qué tienes tú contra mí?» (v. 7), paralelo con 1,23.
14. «el suplicio» (v. 7), usado con los esclavos (nota fil.).
15. «respondió» (v. 9), presente histórico (lit. «responde»).
16. «Legión» (v. 9), término militar romano (colectivo); se aplica al hombre (v. 9) y al espíritu (v. 15).
17. «enviar fuera del país» (v. 10), como en el éxodo de Egipto.

LECTURA

El poseído va al encuentro de Jesús

2 *Apenas bajó de la barca, fue a su encuentro desde el cementerio un hombre poseído por un espíritu inmundo.*

Aunque los discípulos acompañaban a Jesús en la travesía, han desaparecido de la escena; su apego a las categorías del judaísmo los incapacita para acompañar a Jesús en la misión. Es decir, la alternativa de Jesús expuesta en las parábolas del Reino (4,26-32) va a ser aplicada por Mc a la sociedad pagana sin las interferencias que podía causar.

la ideología del judaísmo profesada por los discípulos (4,41 Lect.)².

Al principio del relato no se nombra a Jesús, su persona física queda en segundo plano; de este modo, el acento recae sobre su mensaje. Existe así una correspondencia con el episodio de la travesía (4,35-5,1), que anticipaba al tiempo de Jesús la misión entre los paganos, que de hecho comenzó tras su muerte-resurrección.

Al poner Jesús pie en el territorio de Gerasa, va inmediatamente a su encuentro un hombre poseído por un espíritu inmundo³. La prisa por encontrarse con Jesús («apenas bajó de la barca») delata una expectativa: este hombre tenía noticia de Jesús y deseaba su llegada. Por eso no aguarda a que Jesús se le acerque, toma él mismo la iniciativa. Como atraído por la presencia de Jesús, va a su encuentro.

Según ha narrado Mc, la actividad de Jesús era conocida fuera de Israel, y multitudes paganas habían acudido a él como a un posible liberador (cf. 3,8: «Idumea, Transjordania, Tiro y Sidón»). La figura de este hombre continúa la de aquellas multitudes; representa, pues, a oprimidos de la región de Gerasa que esperan su liberación y han puesto su esperanza en Jesús.

El poseído acude a Jesús desde el cementerio (lit. «de las sepulturas»); sale de ese lugar de muerte para acercarse a él; desea salir de su estado y ve en Jesús una posibilidad de vida.

Se descubre un paralelo entre lo sucedido en la sinagoga de Cafarnaún, primer contacto de Jesús con la institución judía (1,21b-28), y su primera visita a tierra pagana. El paralelo está indicado por la idéntica fórmula usada en ambos pasajes: «un hombre poseído por un espíritu inmundo» (1,23 y 5,2), significando que los espíritus que mueven al judío y al pagano son igualmente inaceptables para Dios. Pero existe una diferencia: en el ambiente judío, aquel poseído vivía dentro de su sociedad e integrado en la institución religiosa, asistiendo a las reuniones y pasando inadvertido hasta que, exasperado por la enseñanza de Jesús, él mismo se descubre; en territorio pagano, en cambio, el comportamiento del poseído hace patente su ruptura con la sociedad.

Igual que al poseído de la sinagoga, se le designa como «un hombre», sin más determinación. Para el evangelista, la diferencia

² Kuhn, *Ältere Sammlungen* 211; Kertelge, *Wunder* 107; Pesch, «Der Besessene» 47, consideran este episodio un relato de misión. Annen, *Hell*, por el contrario, lo ve como intracomunitario.

³ Al final de la perícopa anterior se ha notado la posible incongruencia narrativa que implica emprender la travesía al caer la tarde (4,35) y llegar de día (5,2: «fue a su encuentro»; v. 6: «el ver»). Mc no hace una lectura histórica del viaje.

étnica o religiosa queda en segundo plano; la actividad liberadora de Jesús se ejerce con todo hombre, por encima de razas o religiones.

Teniendo en cuenta el sentido de la posesión, expuesto en 1,23, este hombre es presa de un fanatismo violento y destructor, incompatible con Dios («inmundo»), cuya naturaleza se precisará a lo largo del relato.

Situación del poseído

3-4 *Este tenía su habitación en los sepulcros y ni siquiera con cadenas podía ya nadie sujetarlo; de hecho, muchas veces lo habían dejado sujeto con grillos y cadenas, pero él rompía las cadenas y hacía pedazos los grillos, y nadie tenía fuerza para domeñarlo.*

Se describe la situación del poseído. Los términos «cementerio (sepulturas)/sepulcros» aparecen tres veces en la narración (vv. 2.3.5), indicando su importancia. Pero el uso de dos términos diferentes con el mismo significado insinúa, como en otros casos de Mc (nota fil.), la existencia de un sentido figurado ⁴.

De hecho, la perícopa está redactada sobre el trasfondo de Sal 67/68,6-7 LXX. Ateniéndose al salmo, «habitar en los sepulcros» denota una actitud de rebeldía y clandestinidad, un estado de muerte en vida ⁵. Para Mc, está provocado por el «espíritu inmundo»: el espíritu de violencia se traduce en rebeldía, que obliga a la clandestinidad en condiciones inhumanas.

Es de notar el énfasis de la frase negativa: «y ni siquiera con cadenas podía ya nadie sujetarlo». Antes había estado sujeto, pero todos fracasan en el intento de sujetarlo de nuevo. Hay repetidos conatos de privar de libertad a este hombre. El texto distingue entre cierta gente que intenta someterlo y el individuo que no acepta ser

⁴ Los términos griegos son *mnêmeia* (v. 2) y *mnêmata* (vv. 3.5); el mismo recurso usa Mc en 7,33.35 (*ôta, akotai*) y 8,23.25 (*ommata, ophthalmoi*).

⁵ Véase el pasaje de Sal 68/67,6 LXX: «Dios hace habitar a gente de la misma clase (*monotropous*, cf. nota fil.) en una casa (*en oikô*, cf. v. 19: *eis ton oikon sou*), sacando con valentía a los prisioneros (*pepedêmenous*, los sujetos con cepos, cf. v. 5: *pedais ... ias pedas*) e, igualmente, a los rebeldes (*ious parapikrainontas*), a los que habitan en tumbas (*ious katolikounias en iapôis*, cf. Mc 5,3: *hos tén katoikésin eikben en tois mnêmasin*). Para el sentido de *parapikrainô*, «rebelarse, desafiar», cf. Sal 78/77,17; Jr 32/39,29; Ez 2,5.6.7.8; 3,9.26.27, etc.: *oikos parapikrainôn*, «casa rebelde».

Pesch I 454 y Annen, *Heil* 182s, creen que este pasaje alude a Is 65,1-7.11, donde se censura a los judíos que imitan prácticas religioso-mágicas paganas; Gnlika I 203 no lo excluye. Sin embargo, de las prácticas mencionadas en Is 65: sacrificar en los montes, dormir en los sepulcros y comer carne de cerdo, no hay traza en Mc 5,2-20; véase Mateos, «Términos relacionados con "Legión"» 212.

sometido⁶: hay, pues, una clase dominante y otra dominada y, en ésta, algunos se han rebelado contra la situación de esclavitud. Pero los dominadores no toleran que la clase dominada intente obtener la libertad.

Los miembros de la clase dominante han reaccionado violentamente con objeto de reducir a este hombre a la impotencia, no con intención de integrarlo, sino para tenerlo sujeto. Han usado todo género de medios represivos («grillos y cadenas»). No les interesa el bien de este hombre, sino su propio dominio. La condición a que está reducido muestra a la vez la crueldad y el fracaso de los dominadores.

Las cadenas y los grillos eran propios de esclavos. Los grillos, en particular, se ponían a los prisioneros de guerra reducidos a la esclavitud⁷.

Se describen esfuerzos reiterados de los dueños para someter a los esclavos, representados por este individuo. No hay lucha organizada, sino rebeliones individuales. El vocabulario es guerrero, los dueños tratan de «vencer» («domeñarlo»)⁸, es decir, de reducir de nuevo a la esclavitud al rebelde.

La clase dominante está presentada en el texto como una colectividad tan anónima que ni siquiera figura como sujeto de las acciones represivas. Esta imagen desdibujada corresponde al hecho de que esta clase, como aparecerá después, no es más que instrumento y cómplice del poder romano, que domina el país. Considera al rebelde un enemigo, un animal salvaje («domeñarlo, domarlo») y como a tal lo ha tratado. Pero él, con su propia fuerza física, ha sacudido la sujeción y ha obtenido una libertad inútil.

⁶ Esta distinción, patente en el texto, de dos estratos o clases contrapuestas dentro de la sociedad pagana impide ver en el geraseno «una representación polémica y simbólica de la potencia caótica y aniquiladora del paganismo» o que «encarna la monstruosidad del paganismo» (Pesch I 454, que se basa en Is 65 para interpretar la figura del poseído), «una representación de la esencia del paganismo» (Gnilka I 203) o el «signo de la impureza del mundo alejado de Dios» (Radermakers 155). El poseído no puede ser figura del paganismo como tal, pues la parte de la sociedad pagana que pretende subyugarlo no está representada por él; cf. Mateos, «Términos relacionados con "Legión"» 211s.

⁷ No usa Mc el término *desmols*, «ataduras, cadenas», que habría connotado la prisión de un delincuente común, sino *pedais*, «cepos, grillos», que connota a un cautivo de guerra, reducido a la esclavitud, a merced del poder de otros; cf. Jue 16,21, de Sansón hecho cautivo por los filisteos; 2 Sm/2 Re 3,34; 2 Re/4 Re 25,7, de Sedecías, cautivo de Nabucodonosor; 2 Cr 33,11, de Manasés, por los asirios; Jr 52,11, de Sedecías, por los caldeos; Sal 105/104,18, de José, vendido como esclavo, etc. Véase Mateos, *art. cit.* 214.

⁸ Los significados de *damazó* son vencer a un enemigo, forzar a una mujer y domar a un animal; véase nota fil.

5 *Todo el tiempo, noche y día, lo pasaba en los sepulcros y en los montes, gritando y destrozándose con piedras.*

De hecho, la libertad adquirida lo lleva a la muerte. «Todo el tiempo» de su vida en libertad, «noche y día», sin interrupción, lo pasa «en los sepulcros», lugar de los muertos y símbolo de su rebelión, y «en los montes», esperando vanamente la ayuda de los dioses paganos⁹, «gritando» desesperado por no encontrar quien lo escuche y «destrozándose con piedras», pues la desesperación de su fracaso lo lleva a autodestruirse, a infligirse él mismo la derrota (nota fil.).

Así es presentado el poseído/esclavo: sin nombre (figura representativa de una clase), indómito e irreductible, portándose como un loco furioso y cercano al suicidio. La sociedad, que no le ofrece más que «grillos y cadenas», es su enemigo. Entre vivir en cautividad o vivir como una fiera salvaje, elige lo segundo. Pero su libertad, meramente física, y agitada por su desesperada violencia, favorece sólo su propia destrucción. Su situación no tiene salida: en el sistema económico de la sociedad pagana no hay alternativa a la esclavitud. Se explica la urgencia de este hombre por encontrarse con Jesús.

En la sinagoga de Cafarnaún (1,21b-28), a pesar del daño que la institución producía en sus fieles, no había conciencia de un estado de opresión; sólo la enseñanza de Jesús la puso de manifiesto. Era una opresión solapada que, por hacerse en nombre de Dios, quitaba la capacidad de reacción. En cambio, en la sociedad pagana, la opresión, de base económica, es manifiesta y produce una exasperación sin límite.

Encuentro y diálogo con Jesús

6 *Al ver de lejos a Jesús, fue corriendo y se postró ante él*

Recomienza Mc la descripción del encuentro del poseído con Jesús, de modo más detallado que antes (v. 2). Precisa que vio a Jesús «de lejos», expresión que se usa en el AT para designar a los pueblos paganos (nota fil.)¹⁰.

⁹ Para el significado teológico del «monte», cf. 3,13 Lect. y Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 60-62. Cf. Leenhardt, «Saggio» 98: «para cualquiera que esté familiarizado con las resonancias del lenguaje bíblico, los montes, los gritos, la angustia de este hombre, trazan el cuadro del hombre abandonado por los hombres, que busca, sin saber dónde, el socorro de un dios desconocido». También De Burgos, «El poseso de Gerasa» 112, da un sentido teológico a los montes, como lugar de encuentro con Dios.

¹⁰ Mateos, *Los Doce* § 245.

El que se mantenía a distancia del resto de los hombres, enemigos potenciales, se siente irresistiblemente atraído por Jesús («fue corriendo»); es más, el que no podía ser domeñado por nadie se postra espontáneamente ante Jesús en señal de sumisión y homenaje. Reconoce en él una superioridad y una potencia a la que está dispuesto a someterse; la esperanza que no encuentra en hombres ni dioses, la pone en Jesús; ve en él a uno capaz de dar una salida a su situación. «Fue corriendo» connota urgencia, deseo y expectación.

Es un gesto muy similar al de los «espíritus inmundos» mencionados en 3,11. Aquéllos se ofrecían a Jesús, «el Hijo de Dios», como aliados y subordinados, viendo en él al líder liberador que esperaban. También éste se postra ante Jesús como ante un personaje divino que puede sacarlo de su situación de muerte.

7-8 y dijo gritando a voz en cuello: «¿Qué tienes tú contra mí, Jesús, Hijo del Dios Altísimo? Por ese Dios te conjuro, no me sometas al suplicio». Es que Jesús le había mandado: «¡Espíritu inmundo, sal de este hombre!»

Al poner en sucesión inmediata el gesto de homenaje y el grito de protesta, Mc crea un fuerte contraste¹¹. Resulta paradójico que el hombre que había ido espontáneamente a postrarse ante Jesús vea ahora la acción de éste como una amenaza. El motivo se expresa a continuación: es la orden de Jesús al espíritu («¡Espíritu inmundo, sal de este hombre!»)

El contraste entre el gesto y el grito significa que el poseído no se esperaba tal orden de Jesús: desea liberación, pero no acepta renunciar al espíritu de violencia. Para él, si Jesús le pide esa renuncia, se comporta como enemigo suyo; prefiere quedarse en su situación desesperada.

Veamos ahora los detalles. El grito del poseído está en paralelo con los que lanzaba en los montes (v. 5). Su intensidad particular («a voz en cuello») muestra que Jesús era su última esperanza de liberación y que también ésta se ve defraudada. En el texto griego está expresado en presente (lit.: «dice gritando»), indicio de que, en tiempo de Marcos, los oprimidos paganos seguían viendo una esperanza en Jesús, pero se resistían a aceptar la renuncia a la violencia que pide su mensaje¹².

¹¹ Cf. Pesch I 454, quien, por interpretar al geraseno como representante del paganismo en general, no se explica el contraste entre la postración y la resistencia a Jesús.

¹² Otros presentes históricos en la perícopa: En el v. 9 («dice») introduce la respuesta: «me llamo Legión», sugiriendo que, en tiempo del evangelista, sigue habiendo rebellones de grupos de oprimidos. En el v. 15, «llegan ... y contemplan», para expresar la sorpresa permanente ante

La decepción del hombre se traduce en su pregunta: «¿Qué tienes tú contra mí, Hijo del Dios Altísimo?» Cree descubrir en Jesús una hostilidad hacia él como la que había encontrado en los demás. Esperaba hallar finalmente uno que comprendiese su situación, un aliado, un líder que acaudillase su rebelión, para destruir el sistema que busca someterlo. Piensa haber encontrado todo lo contrario; de ahí su grito desesperado.

La pregunta de este poseído es igual a la del de la sinagoga de Cafarnaún, pero expresada en singular («contra mí»). Aquél hablaba en plural porque hacía suyos los intereses de sus opresores, los letrados (1,24: «contra nosotros», es decir, contra él y los letrados, dos sujetos heterogéneos); éste, en cambio, habla en singular porque representa a una clase homogénea, la de los esclavos, que detesta a sus opresores y huye de ellos.

Como el primer poseído, también éste llama a Jesús por su nombre, pero, mientras que aquél lo identificaba por su lugar de origen (1,24: «Nazareno»), que connotaba su ser de hombre, el geraseno le da el título de «Hijo del Dios Altísimo», atribuyéndole un origen divino¹³. En uno y otro caso se trata de un reproche; en el primero, porque Jesús no sigue la tradición nacionalista de su región; en el segundo, porque no se parece al Dios de Israel, que liberó a los oprimidos con la violencia.

En 3,11, los espíritus inmundos presentes en la enorme muchedumbre judía y pagana aclamaban a Jesús: «Tú eres el Hijo de Dios», designándolo como Mesías (alusión a Sal 2,7). También el geraseno lo llama así, añadiendo a la mención de Dios el calificativo «Altísimo», que lo caracteriza como el Dios supremo, el más poderoso, su última esperanza¹⁴. La fórmula supone la existencia de otros dioses, representados antes por «los montes» (v. 5), de los que el poseído no ha conseguido ayuda.

los efectos del mensaje en el individuo. En el v. 19 («dice») introduce la orden de Jesús al geraseno: «márchate a tu casa», señalando cuál ha de ser el ámbito de acción para los no judíos, contra la tentación de asimilarse al judaísmo.

¹³ «El Dios Altísimo» designa al Dios de Israel como superior a los dioses paganos, Lagrange 127s, Gnllka 1 204. Cf. Gn 14,18ss, del Dios de Melquisedec; Jud 13,18, del Dios de Israel; Sal 78/77, 35.56; Dn (Teod.) 5,18.21 (nota fil.). Según Annen, *Heil* 184, el título divino «el Dios Altísimo» era usado por los judíos de lengua griega y, por su posible comprensión politeísta, se comprende muy bien en boca de un pagano. Parece haber sido la denominación oficial de Yahvé en el trato con las autoridades no judías (romanas), cf. Burkill, «Mark 3:7-12» 415. Para la prehistoria del nombre «Dios Altísimo», cf. Hengel, *Judentum und Hellenismus* 544s.

¹⁴ De hecho, Mc ha preparado la escena del geraseno en 3,7b-8, donde enumera las regiones de donde acudió gente a Jesús por haber oído lo que estaba haciendo: Idumea, al sur de Palestina; Transjordania, al este; Tiro y Sidón, al norte. Indicaba, pues, que todos los territorios circundantes de Palestina, en los que estaba incluida Gerasa, tenían noticia de Jesús y de su

Hay, pues, una continuidad entre esta escena y la de 3,11: en ambos casos los poseídos reconocen en Jesús a un liberador, lo ven como un líder que puede acaudillar su rebelión y sacarlos de la situación miserable en que se encuentran.

El geraseno quiere contrarrestar la orden de Jesús y, con objeto de respaldar su petición («no me sometas al suplicio»)¹⁵, apela al Dios de quien Jesús es Hijo («Por ese Dios te conjuro»). Para este hombre, eliminar su espíritu de violencia equivale a someterlo de nuevo a la esclavitud, que ve como un suplicio mayor que el que él mismo se está infligiendo («destrozándose con piedras»). Le parece que Jesús pretende lo mismo que sus opresores, que renuncie a la rebelión y se someta.

Reconoce la excelencia de Jesús, pero estima que Dios es superior a Jesús, y que Jesús debe respetarlo. Cree que hay dos instancias, y que los planes de Dios y los de Jesús pueden diferir. Al recurrir a ese Dios para conjurar a Jesús, se constata que el poseído concibe al Dios judío como un Dios violento. Espera de él una acción que destruya el dominio de sus opresores, como la que liberó antiguamente a Israel de los egipcios. Ve en Jesús un aliado de la clase dominante, pero cree que el Dios de Jesús se apiadaría de él y apoyaría su causa. Se opone a la acción de Jesús porque contradice a su idea de liberación, para él la única posible, basada en la lucha violenta.

A continuación expone Mc el motivo de la frustración que experimenta el poseído: «es que Jesús le había mandado: "¡Espíritu inmundo, sal de este hombre!"». Jesús le exige que renuncie al espíritu de odio y violencia destructora («espíritu inmundo»). Jesús «le había mandado» al hombre, pero su orden se dirige al espíritu. Hay una identidad entre hombre y espíritu¹⁶: la orden se dirige al hombre en cuanto identificado con su ideología de violencia; Jesús lo insta a renunciar a ella.

9-10 *Entonces le preguntó: «¿Cómo te llamas?» Le respondió: «Me llamo Legión, porque somos muchos». Y le rogaba con insistencia que no los enviase fuera del país.*

actividad liberadora en territorio judío. Se explica así que este endemoniado, representante de los oprimidos paganos, corra hacia Jesús en cuanto lo divisa, cf. Manicardi, *Il cammino* 82. Pesch I 455, que no tiene en cuenta este dato, interpreta que el «demonio» tiene un conocimiento sobrenatural de la identidad de Jesús.

¹⁵ El aoristo subj. de *basanizó*, lexema durativo continuo, en contexto de presente o futuro, es incoativo (nota fil.).

¹⁶ Taylor 324: «En cualquier caso, quien habla es el endemoniado y, como en los casos de desdoblamiento de personalidad, unas veces habla en nombre propio y otras colectivamente, en nombre de los poderes que, según cree, habían tomado posesión de él».

La orden de Jesús no se cumple al momento; el espíritu inmundo no abandona al hombre, sino que éste protesta, mostrando su resistencia a cambiar de actitud. En realidad, la pregunta por la identidad («¿Cómo te llamas?») es un recurso literario del evangelista para exponer la clase de fuerza que oprime y deshumaniza al geraseno.

De hecho, es la única vez que Jesús pregunta su nombre a un poseído¹⁷, y esto ocurre en territorio pagano. En ambiente judío, la índole del «espíritu inmundo» era patente: el fanatismo nacionalista y xenófobo (1,23 Lect.). Con la respuesta del geraseno Mc va a determinar la índole del espíritu inmundo entre los oprimidos por la sociedad pagana.

La pregunta de Jesús enlaza narrativamente con el conjuro del hombre. Jesús pregunta, pues, por el nombre del individuo; sin embargo, al estar colocada la pregunta inmediatamente después de la mención del espíritu inmundo, el nombre es también el del espíritu. En la expresión «me llamo» se funden hombre y espíritu¹⁸.

El inesperado nombre «Legión», designación de las unidades de elite del ejército romano, denota una multitud organizada con fines guerreros; es decir, el espíritu de violencia se encuentra en muchos, los unifica y les señala el objetivo; representa el deseo de los esclavos de organizar una lucha armada para conquistar la libertad. La «legión» es una unidad (v. 7: «¿Qué tienes tú contra mí?») formada por muchas individualidades; de hecho, el inciso «porque somos muchos»¹⁹, presenta a este individuo como representante de una clase, la de los esclavos u oprimidos, animados del mismo espíritu de rebeldía y de revancha, que buscan en Jesús un líder. No quieren renunciar a ese espíritu, que, aunque los tiene reducidos al estado de fieras salvajes y los lleva a la destrucción por el fracaso de sus tentativas, alimenta la vana esperanza de victoria sobre los opresores. Profesan la misma violencia que sus dueños.

El uso de un término militar tan característico de los romanos

¹⁷ Gnlika I 204, con Pesch y Taylor, atribuye la pregunta a la persuasión de que conociendo el nombre se adquiere un poder sobre el espíritu; en el mismo sentido, Radermakers 155. Sin embargo, siendo la única vez que esto sucede en el evangelio, la explicación no es plausible, y, como nota Leenhardt, «Saggio» 103, Jesús no usa el nombre para el exorcismo. Por lo demás, esa interpretación desconoce el sentido figurado del «espíritu inmundo» en este evangelio. Nótese, con Annen, *Heil* 109, que el término *daimonia*, usado por Mc con más frecuencia (13 veces) que *pneuma akatharton* (11 veces) no aparece en la pericopa.

¹⁸ En la expresión *onoma moi*, el pronombre *moi* corresponde al de la pregunta anterior: *ti emoi kai soi* y se aplica naturalmente al hombre. Radermakers 155: «el hombre y el demonio se confunden en una persona... y el hombre explica: "porque somos muchos"».

¹⁹ El inciso «porque somos muchos», en plural masculino, en griego se refiere normalmente a hombres, no a espíritus (género neutro). La legión romana constaba de unos 6.000 hombres, cf. Taylor 324.

(«Legión») para designar no sólo al hombre, sino también a los espíritus inmundos que lo poseen, relaciona al ejército romano con estos espíritus. Mc denuncia así la perversidad de la dominación romana: es Roma la que, con su poderío militar, impone, en los países que ocupa, un sistema económico basado en la esclavitud, como el que oprime al geraseno²⁰. Además, con el nombre «legión» dado a los espíritus, señala que la violencia que anima al geraseno, del mismo género que la del ejército romano, surge como respuesta a ella. La violencia del oprimido es su reacción a la que ejerce el opresor.

Al final, el poseído deponen su protesta («le rogaba») y acepta la renuncia que le pide Jesús; por eso, desde este momento va a distinguirse el sujeto humano de los espíritus que lo poseían. Con todo, el hombre, que ve en el Dios Altísimo el de la antigua alianza, quiere excluir absolutamente («con insistencia») un modo determinado de efectuar la liberación: se opone a que ésta consista en un éxodo como el que sacó a los hebreos que eran esclavos en Egipto (Ex 14,3); los esclavos de Gerasa quieren ser libres en su propio país.

²⁰ Annen, *Hell* 107: «Las legiones romanas eran el instrumento de fuerza de los oclados ocupantes... Para un judío de entonces las legiones eran la encarnación de la violencia y la fuerza bruta». Burkill, «Mark 3:1-12» 415, señala que el hecho de aplicar el nombre «Legión» a los espíritus parece delatar una profunda antipatía por las fuerzas de ocupación.

II. Mc 5,11-17: *Los cerdos. Liberación del endemoniado.*
Reacción negativa de los habitantes del país
(Mt 8,30-34; Lc 8,32-37a)

¹¹Había allí, en la falda del monte, una gran piara de cerdos hozando.

¹²Los espíritus le rogaron:

—Mándanos a los cerdos para que nos metamos en ellos.

¹³El se lo permitió.

Salieron los espíritus inmundos y se metieron en los cerdos; y la piara se precipitó acantilado abajo hasta el mar, unos dos mil, y se fueron ahogando en el mar.

¹⁴Los porquerizos salieron huyendo, lo contaron en la ciudad y en las fincas, y fueron a ver qué significaba lo ocurrido. ¹⁵Llegaron adonde estaba Jesús, contemplaron al endemoniado sentado, vestido y en su juicio, al mismo que había tenido la legión, y les entró miedo. ¹⁶Los que lo habían visto les refirieron lo ocurrido con el endemoniado y también lo de los cerdos.

¹⁷Entonces se pusieron a rogarle que se marchase de su territorio.

NOTAS FILOLOGICAS

11 *Había ... hozando*, gr. *ên ... boskomenê*. Para el uso de *eimi* seguido de partic. pres., cf. 1,13; 2,6.18; 4,38; 5,5.11; etc., cf. Moulton-Howard II 452. La constr. *ên* de introductoria, buen estilo griego, Reiser 76.

en la falda del monte, gr. *pros tò orei*; *pros* con dativo (única vez en Mc y sólo seis veces en el NT, cf. Moulton I 63.160), siempre en sentido local, Blass § 240,2.

piara, gr. *agelê*, se encuentra en gr. clás., LXX y papiros, Taylor 325.

de cerdos, gr. *kboirôn*, en gr. clás. y papiros (LXX: *hys*), Taylor 325.

12 *Los espíritus le rogaron*, gr. *parekalesan auton legontes*, sin sujeto explícito; la forma plural (aunque en lugar del singular correspondiente al neutro *pneumata*) distinga la petición del hombre (v. 10: *parekalet*) de la de los espíritus. Otros casos de *pneumata* con verbo plural: 1,27; 3,11; 5,13. El participio adopta también la forma plural masculina (*legontes*); pero cf. v. 13: *exelthonta*. —

para que nos metamos en ellos, gr. *hina eis auous eiseltbomen*; para Taylor 325, la constr. del vers. es intolerablemente redundante, y no excluye que la última frase pueda ser un ejemplo del uso imperativo de *hina* + subjunt. (5,23; 10,51), cf. Moulton I 177-179.

13 *acantilado abajo*, gr. *kata tou krêmnou*; *kata* con genit. de lugar, Blass 225,2. *krêmnos* aparece en gr. clás., LXX y papiros, Taylor 325.
se fueron abogando, gr. *epnigonto*, impf. de suceso puntual iterado.

14 *lo contaron*, gr. *apeggēlan*; *apaggellō*, «anunciar», «narrar», «contar», cf. v. 19. El prefijo ha perdido casi enteramente su fuerza, Zorell, s.v. 1.

en las fincas, gr. *eis tous agrous*; *agros*, en sing. y en pl., puede significar en Mc «campo, finca, cortijo, caserío» (5,14; 6,36.56; 10,29.30; 11,8; 13,16), Lagrange 131; en sing. indeterminado (15,21), posiblemente «el campo», aunque podría tener el sentido de «finca».

fuieron, gr. *ēlthon*; el sujeto implícito son los habitantes de la ciudad y de las fincas.
qué significaba lo ocurrido, gr. *ti estin to gegonos*, cf. 1,27: *ti estin touto*.

15 *Llegaron*, gr. *erkbantai ... theōrousin*, «llegan... contemplan», presentes históricos.

el endemoniado, gr. *ton daimonizomenon*, aposición que identifica al hombre; el partic. no indica una posesión actual, sino el modo como se le designaba habitualmente.

vestido, gr. *bimatismenon*; *bimatizō* (no en LXX) es palabra popular en la koiné (papiros), Taylor 326.

en su juicio, gr. *sôphronounta*; *sôphroneō*, clás., pero no en LXX.

al mismo que había tenido la Legión, gr. *ton eskbêkota ton legiōna*; en la trad., «al mismo» expresa el énfasis producido por la colocación del inciso, ponderativo de *ton daimonizomenon* anterior; el partic. pf. *eskbêkota* denota, por el contexto, el estado pasado; el part. aor. habría tenido matiz incoativo, Moulton I 145, Lagrange 130, Mateos, *El Aspecto* §§ 150,164. El femenino *legiōn* se hace masculino en sentido figurado, Blass 138,3.

16 *les refirieron*, gr. *diégēsanto autois*, aor. complexivo; *diégeomai*, clás., LXX y papiros, «exponer con todo detalle», «referir», Lagrange 131, Taylor 327.

lo ocurrido con, gr. *pôs egeneto tō d.*, *pôs* equivalente de *ti*, Blass § 436 3; cf. Lc 8,18: *pôs*, y Mc 4,24: *ti*.

y también, gr. *kai* aditivo que indica una información suplementaria, además de la requerida por la presencia del antes endemoniado.

lo de los cerdos, gr. *peri tōn kboirōn*, «acerca de los cerdos», construcción independiente de la anterior.

y les entró miedo, gr. *kai ephobēthēsan*, aor. ingresivo, cf. 4,41; *kai* consecutivo, Reiser 123.

17 *se pusieron a rogarle*, gr. *ērxanto* + infinit., cf. 1,45.

de su territorio, gr. *apo tōn horiōn autōn*; *horion*, «límite, frontera», en plural, el territorio (distrito, provincia, región) contenido entre los límites, Bauer, s.v.; cf. 7,24.31, donde también se trata de territorio pagano.

CONTENIDO Y DIVISION

La perícopa tiene dos temas centrales: 1) los efectos del mensaje de Jesús en los esclavos/oprimidos, es decir, la renuncia al fanatismo de la violencia y la consiguiente personalización, que hace al hombre autónomo, causarían la ruina del sistema económico opresor; 2) por eso, la clase dominante de este sistema, que pone su beneficio económico por encima de la libertad y el desarrollo del hombre, pretende impedir la difusión del mensaje de Jesús.

Por medio de figuras (los cerdos) denuncia Mc la perversidad del dominio romano, último responsable de la organización social de los países sometidos a él.

La perícopa puede dividirse en dos secuencias:

5,11-13: Los cerdos. Liberación del endemoniado.

5,14-17: Reacción negativa de los habitantes del país.

MARCAS DEL SENTIDO FIGURADO

1. «el monte» (v. 11), como antes «los montes» (v. 5), puede indicar el lugar consagrado a una divinidad pagana.

2. «cerdos» (v. 11), alusión al poder opresor (cf. Sal 80/79,13-14), en particular al romano (Lect.).

3. «ahogarse en el mar» (v. 13), cf. Ex 14,37, del ejército del faraón.

4. Los presentes históricos (v. 15): «llegaron/llegan» y «contemplaron/contemplan» actualizan la reacción de miedo.

5. «Legión», femenino, se usa en sentido figurado como masculino (v. 15) (nota fil.).

6. Incongruencia narrativa: se mencionan testigos (v. 16) de una escena en la que Jesús y el geraseno han aparecido solos.

LECTURA

Los cerdos: Liberación de endemoniado

11 *Había allí, en la falda del monte, una gran piara de cerdos hozando.*

Los cerdos están «allí», en la comarca pagana, pues en territorio judío estaba prohibido criarlos, por ser animales impuros (Lv 11,7). Era propio de idólatras comer carne de cerdo¹.

La mención de «el monte» continúa la de «los montes» donde el poseído transcurría su vida gritando y destrozándose con piedras (v. 5). Como se ha dicho (3,13 Lect.), «el monte» o «los montes» se consideraban morada o lugar de manifestación de divinidades (3,13). La localización «en la falda del monte», que indica contigüidad, cercanía al monte mismo, puede ser figura de la protección de una divinidad o sistema religioso, a cuyo amparo se encuentra la piara hozando tranquila, sin ser turbada.

El cerdo, animal impuro, era para los judíos el símbolo del poder

¹ Cf. Dt 14,8: el jabalí, animal impuro; Is 65,4 y 66,3.17, sobre comer carne de cerdo; *Annen, Heil* 168; De Burgos, «El poseso de Gerasa» 114. Tres veces se mencionan los cerdos en esta perícopa (vv. 11.12.13).

extranjero opresor de Israel, el pueblo escogido (cf. Sal 80/79,13-14, donde aparece la viña, figura de Israel, pisoteada por el cerdo salvaje o jabalí); en la época de Jesús, los judíos aplicaban esta figura despectiva al poder romano². Al emplear Mc la imagen de los cerdos en contexto pagano, indica que cualquier poder opresor es inaceptable para Dios (inmundo) y que toda la humanidad es pueblo escogido.

El colectivo «piara» está en paralelo con el colectivo «legión»: es también una totalidad formada por muchos individuos. La «gran piara» representa una gran riqueza acumulada. El poder opresor romano denotado por los cerdos se encarna en la sociedad, organizada sobre el poder del dinero («gran piara»). Los cerdos representan la ecuación riqueza-poder, legitimada y protegida por la religión pagana («junto al monte»). Es una nueva denuncia de la dominación romana en cuanto crea una organización social basada en la explotación económica, que lleva a los oprimidos a la desesperación.

12-13a *Los espíritus le rogaron: «Mándanos a los cerdos para que nos metamos en ellos». El se lo permitió.*

El ruego de los espíritus (nota fil.)³ muestra la superioridad de Jesús, portador del Espíritu de Dios (cf. v. 10).

Existe afinidad entre los espíritus inmundos y los cerdos, animales inmundos. El deseo de los espíritus de meterse en los cerdos (el poder opresor, también impuro) indica que la violencia de los oprimidos («Legión»), reacción a la violencia de la sociedad, es del mismo género que la de los opresores. Muestra también que los cerdos, es decir, el poder opresor, es, en la comarca, el lugar impuro por excelencia. El hombre había hecho suyas las categorías violentas del sistema de poder-dinero y así participaba de su impureza.

Es la única vez que Mc señala el lugar de destino de los espíritus expulsados por Jesús. Es claramente un recurso narrativo del evangelista para conectar la destrucción de los cerdos con la salud del hombre. Indica con ello las consecuencias que van a tener para el sistema

² En tiempo de los rabinos, «cerdo» es una designación corriente para los pueblos paganos en general. La aplicación particular de la figura del cerdo a los poderes paganos opresores y, en esta época, a Roma se basaba en Sal 80,13-14, donde aparece la viña (Israel) pisoteada por el cerdo salvaje (jabalí), cf. Strack-B. I 449. A ello contribuía la figura de jabalí que decoraba los estandartes de la Legión X Fretensis, que pertenecía al ejército de Siria al menos desde el 6 d.C. y estuvo estacionada en Palestina, cf. Annen, *Heil* 170; Burkill, «Mark 3,7-12» 415. El poder pagano opresor era considerado por los judíos como particularmente impuro. Mc traslada el mismo concepto a todo poder opresor, también al ejercitado sobre los paganos, mostrando que Dios equipara toda la humanidad al antiguo pueblo elegido.

³ En griego no hay sujeto explícito; la forma verbal y el participio están en plural (*paraklesan, legontes*), no en singular, como sería normal con un sustantivo neutro; pero cf. 1,27; 3,11; 5,13; como antes, Mc no separa al hombre de los espíritus.

opresor, representado por la piara, la nueva libertad y la renuncia a la violencia de los oprimidos.

La descripción que hace Mc tiene dos aspectos: Señala, en primer lugar, que la destrucción que va a seguirse no es fortuita, sino consecuencia de la acción de Jesús (o de su mensaje) sobre el hombre; para ello hace que los espíritus reconozcan no poder entrar en los cerdos por propia iniciativa, sino solamente si Jesús los envía. Pero, en segundo lugar, hace notar que Jesús no los envía, sino que simplemente no se opone: deja a los espíritus cumplir su deseo y entrar en los animales⁴; expresa de este modo que la ruina de los opresores no va a ser efecto pretendido por Jesús para esta ocasión particular, sino consecuencia inevitable de la eficacia de su mensaje en todo tiempo.

La estrategia de Jesús frente al poder opresor no consiste, pues, en enfrentarse violentamente con él, sino en comunicar al oprimido una libertad y autonomía que lo hacen independiente de las estructuras injustas del sistema.

Existe un paralelo entre este pasaje y 3,27: respecto a la institución religiosa judía, el propósito de Jesús era dejarla vacía, sacando de ella a sus adictos, es decir, quitarle la base popular; ahora se propone quitar la base al poder económico. La liberación definitiva de cualquier sistema opresor pasa por la libertad personal y la maduración humana de los oprimidos.

La liberación va a efectuarse sin salir de Gerasa, como lo pedía el hombre. Jesús no crea su alternativa fuera de la sociedad, sino dentro de ella.

13b *Salieron los espíritus inmundos y se metieron en los cerdos; y la piara se precipitó acantilado abajo hasta el mar, unos dos mil, y se fueron ahogando en el mar.*

Se cumple la orden de Jesús (v. 8: «¡Sal de este hombre!»). Los espíritus entran en los cerdos y éstos se precipitan en el mar⁵.

El hombre ha renunciado a la violencia, pero sin someterse; el poder económico de los opresores cae. Mientras el esclavo era violento (poseído), profesando los mismos valores del sistema, éste seguía

⁴ Es decir, aunque hay *apopompê* (expulsión), no así *epipompê* (envío a un lugar determinado), Gnllka I 205. Minuciosa discusión sobre este punto en Pesch I 459-461.

⁵ Los cerdos que se precipitan en el mar (*eis tèn thalassan*) y perecen en él tienen un paralelo en 11,13: «quien diga al monte ese: "Quitate de ahí y tírate al mar" (*eis tèn thalassan*)». Ambos casos describen figuradamente el efecto de la ruptura radical con un sistema opresor. Para las curiosas explicaciones historicistas de Weiss, Wellhausen y otros sobre la desbandada de los cerdos, cf. Taylor 325s.

florecente (la piara se alimentaba tranquila), porque para el esclavo no había más alternativa que la muerte. Si los oprimidos aceptasen la alternativa de libertad y vida que les propone Jesús, la sociedad opresora se quedaría sin la base social que es objeto de su dominio, y desaparecería. Al no poder someter ni explotar, cesaría el poder de la riqueza. Mc describe la ruina como total («la piara»), de gran magnitud («unos dos mil» cerdos) e irreversible («se fueron ahogando en el mar»)⁶.

La explicitación «y se fueron ahogando en el mar» alude al ejército del faraón, el opresor de Israel, ahogado en el mar Rojo (Ex 14,27). Vuelve la imagen del éxodo, equiparando la esclavitud de los pueblos paganos a la del pueblo escogido y reafirmando la validez universal del mensaje de Jesús.

Pero hay que notar una importante diferencia respecto al antiguo éxodo de los hebreos. En el relato de aquel éxodo se afirma repetidamente que fue Dios quien arrojó o ahogó en el mar al ejército del faraón (Ex 14,27; 15,1.4). En el caso del geraseno, la ruina del opresor no es presentada como efecto de una intervención divina; sucede cuando el oprimido acepta el mensaje de Jesús. La sociedad alternativa («el reino de Dios») no se construye sin la colaboración humana (cf. 1,15).

Evidentemente, la mera renuncia de los esclavos a la rebelión violenta y, como se verá a continuación, su promoción humana no producen un efecto social inmediato. Mc no se ocupa de las etapas intermedias; con la ruina de los cerdos describe el efecto final del mensaje de Jesús, que permitirá una liberación efectiva y plena: la ruina del sistema de dinero-poder basado en un régimen de explotación y esclavitud.

Reacción negativa de los habitantes del país

14 *Los porquerizos salieron huyendo, lo contaron en la ciudad y en las fincas, y fueron a ver qué significaba lo ocurrido.*

Los encargados de guardar y apacentar la piara, siervos al servicio del sistema, «salieron huyendo»; se indica así el miedo que les ha causado el inesperado desastre.

Los que reciben la noticia no se designan como personas, sino

⁶ El número de cerdos es aproximado, «unos dos mil»; no existe, pues, un simbolismo numérico. Se insiste solamente en la magnitud de la piara, para figurar la fuerza del poder económico.

como una sociedad urbana («ciudad») y rural («fincas») que se contraponen a la figura del hombre liberado. «La ciudad» y «las fincas» engloban a los dueños de los cerdos. La piara aparece así como una propiedad común a muchos: es la sociedad la propietaria de los cerdos cuidados por los porquerizos. La noticia interesa a todos, pues se desploma la estructura económica.

Los porquerizos no han sido testigos de la liberación del poseído ni saben, por tanto, la verdadera causa de la pérdida de los cerdos; van simplemente a anunciar el desastre. No acude una multitud movida por la curiosidad, sino gente de la ciudad y de las fincas, a la que han avisado. Son, por tanto, los que detentan el poder económico, y se ven afectados por la destrucción de los cerdos, quienes buscan una explicación a lo ocurrido.

15 Llegaron adonde estaba Jesús, contemplaron al endemoniado sentado, vestido y en su juicio, al mismo que había tenido la legión, y les entró miedo.

Para situar la reacción de los que llegan usa Mc el presente histórico («Llegan, contemplan»), poniéndola en primer plano respecto a la reacción de los porquerizos. Son hechos que siguen sucediendo: en tiempo de Mc está en curso la misión entre los paganos y la consiguiente liberación de los esclavos y oprimidos.

Llegados al lugar donde había estado la piara, se encuentran con Jesús y «el endemoniado». Esta denominación, que se utiliza aun después de la liberación del hombre, indica que su violencia era públicamente conocida en la comarca (cf. 1,32 Lect.).

El aspecto que ofrece el antes endemoniado es completamente inesperado para los visitantes. El que se comportaba como una fiera salvaje, y al que habían intentado someter sin éxito, ha vuelto a la normalidad: en lugar de vagar errante por los montes y entre los sepulcros, está «sentado», mostrando con su postura su sosiego y la estabilidad de su nueva condición. El «vestido» indica su dignidad y su identidad recuperada. Está «en su juicio», es decir, es patente su equilibrio psíquico y dominio de sí, en vez de sus gritos y sus intentos de autodestrucción⁷. Ahora no teme a sus antiguos opresores, no huye de ellos cuando se acercan; se siente libre y seguro.

Lo que contemplan los que han acudido es el efecto de la liberación efectuada por Jesús, cuya magnitud está acentuada por el inciso «el que había tenido la legión», que subraya la violencia que habla

⁷ Cf. Leenhardt, «Saggio» 107s; Starobinski, «An Essay» 392; De Burgos, «El poseído» 115.

animado al hombre y que lo privaba de su humanidad. Aquel desecho humano se ha convertido en una persona.

La reacción de los que han llegado no es de alegría, sino de miedo. La condición humana del individuo al que habían tenido esclavizado y al que habían intentado reprimir por todos los medios la ven como una amenaza. El hombre liberado no muestra, sin embargo, la menor hostilidad contra sus antiguos opresores: él ha renunciado a la violencia y ellos no son una amenaza para su estado presente.

La rebelión ineficaz y dispersa no creaba alternativa ni, en consecuencia, ponía en peligro el poder económico. La liberación y maduración personal que efectúa Jesús abre, en cambio, una alternativa que cuestiona la legitimidad de ese poder.

La comparación con la escena del paralítico (2,1-13), que exponía la salvación ofrecida a los paganos, ilumina el nuevo estado de este hombre. Tanto el paralítico como el poseído se encontraban en un estado de muerte; ambos aceptan el mensaje y dan su adhesión a Jesús. En respuesta, Jesús liberó al paralítico de un estado que lo separaba de Dios (2,5: pecados), comunicándole vida/Espíritu (2,10). En este caso, el geraseno es liberado de su violencia fanática y destructora, que también lo separaba de Dios («espíritu inmundo») y aparece libre y normal, recuperadas su humanidad y su dignidad; la nueva situación, que contrasta con el estado anterior de muerte, es también aquí efecto de la vida/Espíritu comunicada por Jesús.

16-17 Los que lo habían visto les refirieron lo ocurrido con el endemoniado y también lo de los cerdos. Entonces se pusieron a rogarle que se marchase de su territorio.

Anónimos e inesperados testigos presenciales (los discípulos están ausentes en toda la perícopa) cuentan a los propietarios de los cerdos la manera como el endemoniado había sido liberado por Jesús y la conexión de esta liberación con la muerte de los animales. Los propietarios descubren así la razón del desastre que habían ido a investigar. La vuelta del esclavo a la condición humana es la que ha destruido su enorme capital.

La presencia de estos testigos no había sido mencionada; según el relato, Jesús estaba solo con el hombre; narrativamente, sirven para conectar los dos hechos: la liberación y la ruina⁸.

⁸ La expresión con que el texto designa a los testigos: «los que habían visto/percibido», parece aludir a 4,12, donde se habla de los que «por más que vean no perciban», por no conocer el secreto del Reino. Considerando el carácter proleptico de esta perícopa, que describe, en realidad, la misión entre los paganos después de la muerte de Jesús, estos personajes anónimos podrían representar a los misioneros cristianos que difunden el mensaje de Jesús y dan testimonio ante la sociedad opresora de la liberación que produce.

La reacción de los propietarios es inmediata. Como antes el endemoniado (v. 10) y los espíritus (v. 12), también éstos se dan cuenta de la superioridad de Jesús, pero al mismo tiempo ven en su acción un peligro para ellos. No usan la violencia para expulsarlo de la comarca, pero le ruegan encarecidamente («se pusieron a rogarle», insistencia) que se marche «de su territorio», donde se asienta su sociedad. Pretenden impedir su actividad en aquella tierra, porque valoran negativamente sus efectos⁹. No quieren la liberación de los oprimidos. Mc describe una situación en la que no hay persecución, pero sí un esfuerzo de la clase dominante de la sociedad pagana para impedir la difusión del mensaje cristiano. Se comprende que un mensaje de libertad e igualdad sea inaceptable para los dirigentes de una sociedad esclavista.

De hecho, ante el mensaje de Jesús, la clase dominante se enfrenta con un dilema: optar por la libertad y plenitud del hombre, renunciando al propio capital/poder, o bien anteponer el capital/poder al bien del hombre. Después de la primera sorpresa y el miedo ante el hombre rehabilitado, cuando descubren la conexión de su cambio con la ruina del sistema económico, su opción es clara: están por el dinero y no por el hombre. Jesús y ellos son incompatibles.

El paralelo con la escena en la segunda sinagoga (3,1-7a) es patente. En aquella ocasión, los fariseos, entre la conservación de su poder religioso y la rehabilitación del hombre, habían optado por la primera. En el país pagano, entre el poder económico y la liberación de los oprimidos, eligen el primero. Los poderes de cualquier signo anteponen su propio interés al del hombre. Sin embargo, según el evangelista, los dirigentes del sistema religioso judío reaccionan con mucha mayor violencia ante el mensaje de Jesús (3,6: «acabar con él») que los de la sociedad pagana (5,17: «se pusieron a rogarle que se marchase»).

En esta perícopa se expone con figuras el éxodo de Jesús, en sus puntos inicial y final: empieza con la liberación del oprimido, haciéndolo renunciar al fanatismo de violencia que lo despersonaliza y lo destruye; termina con el nuevo estado del hombre, en su plena dignidad y dominio de sí. Es esta calidad humana la que cambia la sociedad.

⁹ Es notable la reacción moderada que Mc atribuye a la clase dominante pagana. El texto sugiere un respeto profundo hacia el mensaje de Jesús («le rogaban»), expresión de la tolerancia religiosa que existía en el mundo pagano de la época, que contrasta con el fanatismo ideológico que imperaba en Israel.

III. Mc 5,18-20: *El hombre liberado y Jesús.*

Petición y misión

(Lc 8,37b-39)

¹⁸Mientras subía a la barca, el antes endemoniado le rogaba que le permitiese estar con él, ¹⁹pero no lo dejó, sino que le dijo:

—Márchate a tu casa con los tuyos y cuéntales cuanto ha hecho el Señor por ti, mostrándote su misericordia.

²⁰Se marchó y empezó a proclamar por la Decápolis cuanto había hecho Jesús por él; y todos se sorprendían.

NOTAS FILOLOGICAS

18 *Mientras subía a la barca*, gr. *kai embainontos autou eis to ploion*; para el genit. absoluto en lugar del caso del complemento (*auton*), véase 5,2.

el antes endemoniado, gr. *ho daimonistibei*, el participio aor. complejo, que incluye toda la duración del estado de posesión y lo da por terminado, se usa en griego para expresar un estado pasado: el ex endemoniado, Blass § 339,1,2. Vulg: *qui daemonium babuerat*.

que le permitiese estar con él, gr. *hina met' autou ē*. La frase *einai met' autou* indicaba la primera finalidad de la convocación de los Doce (3,14; cf. 4,36).

19 *pero*, gr. *kai adversat.*, Reiser 111.

le dijo, gr. *legei autō*, pres. histórico.

márchate a tu casa, gr. *hypage eis ton oikon sou*, cf. 2,11.

con los tuyos, gr. *pros tous sous*, *pros* direccional, «marcharse ... hacia/con alguien»; según Lohmeyer 98, se indica así un círculo más amplio que el familiar.

cuéntales, gr. *apaggeilon*, verbo usado en v. 14 para dar la noticia del desastre de los cerdos. P⁴⁵ y algunos codd. (D W, etc.) leen *diaggeilon*, Taylor 327.

cuanto ha hecho el Señor por ti, mostrándote su misericordia, gr. *bosa ho kyrios soi pepotēken kai eleēsen se*. La oración coordinada precisa lo que ha hecho el Señor (= Dios, Taylor 328) con el endemoniado (coordinada modal, cf. 3,15), Zerwick § 460, Urbán, «La coordinada modal» 199, cf. Reiser 134. *bosa* puede tener sentido adverbial («cuánto, qué grandes cosas») o adjetival («cuanto, todo lo que», cf. 3,8), Bratcher-Nida 167. El perfecto *pepotēken* denota la definitividad del nuevo estado, Moulton I 143; *eleēsen*, aor. manifestativo, véase Mateos, *El Aspecto* § 91ss. Para Taylor 327, el paso del pf. al aor. es intencionado y muestra que la *koinē* conservó la distinción entre estas formas verbales. *eleēō* (10,47s), usado en gr. clás., LXX y papiro.

20 *empezó a*, gr. *êrxato* + infinit. (v. 17), cf. 1,45.

proclamar, gr. *kêryssein*, 1,4.7.14.38.39.45; 3,14.

por la Decápolis, gr. *en tē Dekapolei* (cf. 7,31), indicando el ámbito. La Decápolis era una liga, originariamente de diez ciudades, situadas al oriente del lago de Galilea y del Jordán.

se sorprendían, gr. *etbaumazon*; en tema de presente, *ibaumazó* denota un estado de admiración, que puede tener (siempre en Mc) el matiz de sorpresa o extrañeza, cf. 6,6: Jesús se extraña de la incredulidad de sus coterráneos; 15,15: Pilato, del silencio de Jesús; 15,44: el mismo Pilato, de la muerte de Jesús. El impf. es sucesivo, connotando un iterado principio del estado, consecuencia de la sucesiva proclamación: «quedaban sorprendidos, se sorprendían»; cf. Mateos, «El imperfecto sucesivo» § 50; *El Aspecto* § 98.

CONTENIDO Y DIVISION

La perícopa expone el deseo del hombre liberado de «estar con Jesús» pasando a territorio judío. Jesús se opone a esta idea; para «estar con Jesús» los paganos no tienen que asimilarse a la cultura judía, tienen su propia «casa», que no es «la casa de Israel», y es en ella donde tienen que dar a conocer los efectos del mensaje.

Pueden distinguirse dos momentos:

5,18-19: Petición del geraseno y encargo de Jesús.

5,20: La misión en la Decápolis.

MARCAS DEL SENTIDO FIGURADO

1. «estar con él» (v. 18), cf. 3,14: «para que estuviesen con él»; 4,36: «otras barcas estaban con él» (nota fil.).
2. «dijo/dice» (v. 19), presente histórico, marca de actualización.
3. «márchate a tu casa» (v. 19), cf. 2,11; antes se ha dicho que habitaba en los sepulcros (5,3).
4. «los tuyos» (v. 19), cf. 5,9: «porque somos muchos».
5. «mostrándote su misericordia» (v. 19), cf. Sal 136/135,10-15, del éxodo de Egipto.
6. «empezó a proclamar» (v. 20), cf. 1,45, del antes leproso.
7. «la Decápolis» (v. 20), en correspondencia con «tu casa» (v. 19).
8. Sustitución de «el Señor» (v. 19) por «Jesús» (v. 20).

Petición del geraseno y encargo de Jesús

18-19 *Mientras subía a la barca, el antes endemoniado le rogaba que le permitiese estar con él, pero no lo dejó, sino que le dijo: «Márchate a tu casa con los tuyos y cuéntales cuanto ha hecho el Señor por ti, mostrándote su misericordia»*¹.

Mc no señala reacción subjetiva de Jesús a la petición de que abandone el territorio, no dice que asienta o ceda, sólo indica que no ofrece resistencia y sube a la barca. De hecho, en esta perícopa Jesús habla solamente con el poseído, destinatario de su mensaje y de su acción; la ausencia de diálogo con los demás personajes muestra que Mc no está describiendo un viaje real de Jesús a Gerasa, sino anticipando los efectos de su mensaje en territorio pagano; es probable que, en la época del evangelista, la región de los gerasenos fuese terreno de misión².

Con la ida de Jesús a Gerasa se responde a las multitudes paganas que habían acudido a él atraídas por las noticias de su actividad (3,8) y se les muestra el camino para su liberación³.

Mientras los opresores quieren alejar a Jesús, el hombre liberado manifiesta su deseo de vivir en su compañía. El contenido de su petición («estar con él») corresponde a 3,14: «para que estuvieran con él» (referido a los Doce), y a 4,36: «estaban con él» (referido a los ocupantes de las barcas). Cree que su adhesión incondicional a Jesús le exige integrarse en el mundo judío⁴.

Jesús no permite que lo acompañe en su viaje de vuelta: los paganos no han de integrarse en Israel. La invitación de Jesús: «márchate a tu casa», está en paralelo con la hecha al paralítico, prototipo del pagano (2,11: «Levántate, carga con tu camilla y márchate a tu casa»),

¹ «Mostrándote su misericordia», en gr., coordinada modal (nota fil.).

² Gnllka I 207: «El relato debía de tener la intención de mostrar un ejemplo de Jesús para la actividad misionera». De modo parecido, Annen, *Heil* 190. Pesch, «The Marcan Version» 373: «La transmisión de este relato presupone que la labor misionera había empezado ya al este de Galilea y que ya existían allí comunidades cristianas primitivas». Para Radermakers 157, el uso de la perífrasis «empezó a proclamar» indica el comienzo del anuncio de la buena noticia de Jesús en tierra pagana.

³ De 7,24 a 8,10 se describirá otra visita de Jesús a territorio pagano, donde, en compañía de sus discípulos, completará su actividad liberadora. En la visita a Gerasa ha quitado el obstáculo que impedía a los esclavos encontrar su verdadera libertad; más tarde hará su propuesta a la clase dirigente (7,24: la mujer sirfenicia con la hija endemoniada) y, finalmente, explicará su alternativa como solución a la miseria (8,1-9: segundo episodio de los panes).

⁴ Cf. De Burgos, «El poseso» 117: «la manera de estar con Jesús es anunciarlo a los otros». Pesch I 464 estima que con la negativa de Jesús, Mc quiere mantener la separación histórica entre la vida de Jesús y la misión en territorio pagano.

y, como en ella, «tu casa» se opone a «la casa» de Israel (2,1 Lect.)⁵. Además, este hombre tiene una misión que cumplir: dar la noticia «a los suyos». «Los suyos», por tanto, no forman parte del grupo que ha ido a informarse sobre el incidente de los cerdos, es decir, no pertenecen a la clase opresora. Son los oprimidos como él, que ansían la liberación. Es misión suya notificarles «cuanto ha hecho el Señor por él, mostrándole su misericordia». Jesús se va, pero su mensaje queda⁶.

El hombre ha de comenzar la misión dentro de su sociedad; no hay que salir de ella para ser liberados de la esclavitud, sino crear en su interior una alternativa: debe mostrar a sus compañeros de opresión un camino diverso hacia la libertad.

Los porquerizos habían dado a los opresores una mala noticia (v. 14: «contaron»), la del desastre de los cerdos, ruina del sistema económico explotador; pero, debido precisamente a esa ruina, este hombre va a dar a los oprimidos la buena noticia («cuéntales») de su propia liberación⁷.

Según su idea del Dios Altísimo, el hombre había creído al principio que la misión de Jesús, Hijo de ese Dios (v. 7), era la de acaudillar la rebelión violenta de los esclavos; pero Jesús le ha mostrado que Dios no actúa de esa manera. Ahora Jesús atribuye toda su acción a Dios, pero no lo llama «el Dios Altísimo», denominación de rango absoluto que lo aleja del hombre, sino «el Señor»⁸, el liberador por excelencia que quiere hacer libres a los hombres.

En efecto, la frase «cuanto ha hecho» se usa con frecuencia para designar las sucesivas acciones liberadoras del Señor/Yahvé en favor de Israel, en particular la que lo liberó de la esclavitud de Egipto⁹. Ahora, Dios «muestra su misericordia» a los paganos como en otro tiempo a Israel¹⁰ y los libera como liberó a aquel pueblo: no discri-

⁵ Starobinski, «An Essay» 393, subraya el cambio: de las tumbas (vv. 3.5), a su casa con los suyos, de habitación de muerte a habitación de vida.

⁶ Cf. Kertelge, *Wunder* 107.

⁷ Gnllka I 206. El doble uso de *apaggellô* (vv. 14 y 19) impide ver en él un término técnico de la misión; cf., por el contrario, según Lohmeyer 98, Hch 15,27; 26,20. Manicardi, *Il cammino* 81, nota 39, reconoce que *apaggellô* no es término técnico de la misión, pero observa que, tanto en los LXX como en el NT, adquiere a menudo un significado solemne que lo hace próximo a *kéryssô*.

⁸ El título «Señor» (gr. *Kyrios*, sin artículo) traduce en los LXX el nombre hebreo Yahvé (cf. Mc 1,3; 13,20); aquí va articulado, pero, por una parte, el interlocutor no es judío y el artículo es anafórico a v. 7: «Dios Altísimo»; se aplica, pues, a Dios, cf. Taylor 328, Pesch I 464, Gnllka I 206. Manicardi, *Il cammino* 81, nota 39, piensa que, por estar articulado (no tiene en cuenta la anáfora ni que el interlocutor no es judío), se refiere a Jesús.

⁹ Cf. Ex 18,1.8; 19,4; Dt 1,30; 3,21, de los amorreos; 4,34; 11,3-7, resumen de las liberaciones.

¹⁰ Sal 135/136,10-15; Os 2,25, cf. 1,6.9; 2,1; Dt 13,18; Is 54,7.8.10; Jr 37/30,18.

mina entre los hombres, la humanidad entera es su pueblo escogido. Se realiza el universalismo del mensaje.

Sin embargo, el modo como se efectúa esta liberación difiere del antiguo: no se hace cambiando de país (salida de Egipto) ni por la violencia contra el opresor (matanza de los primogénitos, destrucción del ejército del faraón), sino por la emancipación del oprimido y la calidad humana que le confiere Jesús; es esto lo que causa la ruina del sistema opresor.

Son precisamente la misericordia y el amor de Dios al hombre los que resultan insoportables para los opresores. Ellos, que no han manifestado amor alguno al esclavo ni en tiempo de su dolor ni después de su liberación, se oponen a que Jesús siga manifestando la misericordia de Dios en su territorio.

La misión en la Decápolis

20 *Se marchó y empezó a proclamar por la Decápolis cuanto había hecho Jesús por él; y todos se sorprendían.*

Los destinatarios de la buena noticia, incluidos antes en «tu casa» (v. 19), se identifican ahora con los habitantes de la Decápolis, región que incluía el país de Gerasa¹¹. La opresión existía en todo el territorio pagano.

La ausencia corporal de Jesús queda compensada por la presencia y actividad del hombre liberado. «Proclamar» significa anunciar la buena noticia, la cercanía del reinado de Dios (1, 14s) y, como en el caso del leproso (1,45), el fin de la discriminación; ahora, de la que afectaba a los pueblos ajenos a Israel. Se difunde el mensaje del amor universal de Dios.

Jesús ha identificado su acción con la de Dios (v. 19: «cuanto ha hecho el Señor por ti»). El hombre identifica la acción de Dios con la de Jesús («cuanto había hecho Jesús por él»); no atribuye su estado «al Señor», sino a Jesús mismo. Ya no separa a Jesús del Dios Altísimo ni pretende oponer sus modos de proceder (v. 6). Ha comprendido

¹¹ Taylor 328: «La Decápolis era una especie de confederación de diez ciudades griegas, situadas todas ellas, excepto Escitópolis, al este del lago de Galilea. Según Plinio, *Historia Natural* V 18,74, la Decápolis comprendía Damasco, Filadelfia, Rafana, Escitópolis, Gadara, Hipo, Dion, Pela, Gerasa y Canata, pero esa lista no concuerda con la de los escritores posteriores». El núcleo de la Decápolis se componía de ciudades conquistadas por Alejandro Jamneo, a las que Pompeyo separó del dominio judío y devolvió la libertad, Lagrange 131, Schürer, *Historia* II 133. Josefo, *Ant.* XIII 15,4, enumera las ciudades «liberadas» por Pompeyo, que hubieron de reconocer la supremacía romana, pero su lista no es completa.

que Jesús realiza la presencia y la acción de Dios en la tierra, que «el Hijo de Dios» se comporta como Dios mismo.

La proclamación alcanza a todos y produce admiración y sorpresa. El Dios de los judíos, que en la Ley y en la institución judía había aparecido como exclusivista y marginador de los paganos, se revela como un Dios universal que acoge a todos los hombres y actúa en favor de todos. El Dios que había liberado a los judíos de la esclavitud de Egipto, ofrece su liberación a todos los pueblos.

La reacción de sorpresa por parte de los habitantes de la Decápolis hace resaltar la novedad que significaba en su mundo el universalismo del mensaje de Jesús, la supresión de las barreras entre los pueblos y la idea de un Dios cuyo amor abraza a todos los hombres ¹².

¹² Annen, *Heil* 67, nota que el geraseno hace más de lo que Jesús le ha encargado: no anuncia sólo a su familia, sino a toda la Decápolis; no solamente «cuenta» lo sucedido, sino que lo «proclama»; en vez de hablar de lo que Dios ha hecho por él, habla de la acción de Jesús.

SEGUNDA UNIDAD

Tríptico: La alternativa para Israel (Mc 5,21-24a; 5,24b-34; 5,35-6,1a)

Después de narrar la actividad de Jesús en territorio pagano, donde su mensaje ha respondido a la expectación de los oprimidos señalándoles el camino hacia la verdadera libertad, inserta Mc un doble episodio para mostrar los caminos de la liberación para Israel.

Una multitud de gente, aun sin romper con los principios de la institución judía, no tiene en cuenta la excomunión que ésta ha pronunciado contra Jesús y acude a él. La multitud se desdobra a continuación en dos personajes, que representan dos sectores del pueblo que sufren la opresión del sistema religioso: el sector integrado en la institución (la hija del jefe de sinagoga) y el marginado por ella (la mujer con flujos). Uno y otro pueden encontrar solución en Jesús.

Estos dos personajes prolongan otras figuras o situaciones aparecidas antes en el evangelio. De hecho, la actividad liberadora de Jesús con Israel había empezado antes de su ruptura con la institución religiosa (3,6-7a), pero ahora, después de la fundación del Israel mesiánico (3,13-19), puede ofrecer su alternativa al pueblo judío. La situación de este pueblo había sido caracterizada utilizando dos figuras: la del leproso, prototipo de los marginados por la Ley, y la del hombre del brazo atrofiado, prototipo del Israel sometido a la institución. Ambas figuras se prolongan ahora en las que aparecen en este tríptico: la mujer con flujos recoge el tema del pueblo marginado y encuentra salvación en Jesús; la hija del jefe de sinagoga, retomando la figura del hombre del brazo atrofiado, representa al pueblo fiel a la institución que va a la muerte por la esterilidad que produce la interpretación farisea de la Ley; también este Israel puede encontrar nueva vida en Jesús.

El vínculo entre las dos figuras y su significado está señalado por Mc por la aplicación a cada una del número doce, símbolo de Israel, en ambos casos como indicador cronológico: para la mujer, son doce años de enfermedad (5,25); para la hija del jefe de sinagoga, doce años de edad (5,42).

Estructuralmente, esta unidad está constituida por un tríptico, enmarcado por la llegada de Jesús a la orilla occidental del lago, a territorio judío, en

las inmediaciones de una ciudad (5,21), y por su salida de aquel lugar (6,1a).

La primera escena del tríptico (5,21-24a) describe como introducción la afluencia de una multitud judía a Jesús, que ha vuelto del territorio pagano (5,21); en ese contexto se verifica la llegada de un jefe de sinagoga, Jairo, quien suplica a Jesús que salve a su hija, petición a la que Jesús accede.

La escena central (5,24b-34) relata un episodio que tiene lugar durante el camino a casa de Jairo. Una mujer que padecía de flujos de sangre se acerca a Jesús y obtiene la curación.

La última escena (5,35-6,1a) expone el final del camino, la llegada a la casa del jefe de sinagoga y la vuelta a la vida de la hija muerta. Termina con la mención de la salida de Jesús de aquel lugar.

El tríptico, por tanto, se organiza así:

- I. 5,21-24a: Junto al mar. Petición del jefe de sinagoga.
- II. 5,24b-34: Los marginados. Curación de la mujer con flujos.
- III. 5,35-6,1a: Los integrados en la institución. Nueva vida.

I. Mc 5,21-24a: *En la playa. Petición del jefe de sinagoga.*
El Israel sometido a la institución

(Mt 9,18-19; Lc 8,40-42a)

²¹Cuando Jesús atravesó de nuevo al otro lado, una gran multitud se congregó adonde estaba él, y se quedó junto al mar.

²²Llegó un jefe de sinagoga, de nombre Jairo, y al verlo cayó a sus pies, ²³rogándole con insistencia:

—Mi hijita está en las últimas; ven a aplicarle las manos para que se salve y viva.

²⁴Y se fue con él.

NOTAS FILOLOGICAS

21 *Cuando ... atravesó ... al otro lado*, gr. *diaperasantos ... eis to peran*, cf. 4,35: *Dielibômen eis to peran*. Algunos codd. añaden *en tō ploîō*, «en la barca», antes o después del nombre de Jesús. En Mc, la construcción estática *en tō ploîō* (1,19.20; 4,36a; 6,32; 8,14) se usa cuando los discípulos u otros son sujeto (4,36s, de acción; 1,19.20; 8,14, de posesión) o cuando el viaje no tiene por meta un país fuera de Galilea (6,32); en cambio, cuando Jesús es sujeto de la acción (solo o con los discípulos) se usa la expresión dinámica *eis to ploion* (4,1; 5,18; 6,45.51; 8,10.13); de ahí que en 5,21 la mención de la barca tenga pocas probabilidades de ser primitiva; cf. Mateos, *Los Doce* § 563, Taylor 330. *Diaperasantos*, aor. efectivo. La doble presencia del adverbio *peran* (*diaperasantos, eis to peran*) subraya la reciente misión en Gerasa. Para la lectura *palin eis to peran*, cf. Metzger, *A Textual Commentary* 85. *diaperasô* (6,53) se encuentra en gr. clás., LXX y papiros, Taylor 330.

una gran multitud, gr. *okblos polys* (5,21.24b; 6,34; 8,1; 9,14; determinado en 12,37; cf. 4,1a: *okblos pleistos*). El término *okblos* aparece en Mc 38 veces, siempre en sing., excepto en 10,1. La forma no articulada se encuentra en menciones iniciales (presentación): 3,20.32; 4,1a; 5,21.24b; 6,34; 9,14.25; 10,1.46; 14,13; cf. Mateos, *Los Doce* § 303ss.

se congregó, gr. *synêkthê*, relacionado con *synagôgê*, cf. 2,2; 4,1; esp. 1,33.

adonde estaba él, gr. *ep' auton*, «hacia él», cf. Bauer s.v. III.1.a.γ.

se quedó, gr. *ên*, impf. sucesivo respecto al aoristo *diaperasantos*, mejor que respecto a *synêkthê*. De hecho, aunque sintácticamente el sujeto de *ên* puede ser Jesús o la multitud, en el contexto ha de identificarse con Jesús; cf. Pesch I 473, Ginilka I 213s, Manicardi 83.

junto al mar, gr. *para tèn thalassan*, cf. 1,16; 2,13; 4,1.

22 Llegó. gr. *erkebetai*, pres. histórico, «llega».

un jefe de sinagoga, gr. *beis tôn arkhisynagôgôn*, cf. 5,35.36.39. El pronombre *beis* puede regir genit. de categoría; a veces se intercala la prepos. *ek* (9,17; 14,18; no en 13,1; dudoso en 14,20), cf. Mateos, Marcos 13 § 69s. El jefe de sinagoga era el responsable de la marcha de esa institución; su función no era cultural, sino administrativa, Pesch I 474.

de nombre Jairo, gr. *onomati lairos*, inciso apoyado por la gran mayoría de los codd. Para los argumentos de Taylor en favor de la omisión, cf. Metzger, *A Textual Commentary*: 85s, y Elliott, *Essays* 165. El gr. *lairos* puede ser transcripción del hebr. *ya'ir*, «él [Dios] ilumina/-ará», «resplandece/-erá» o bien de *ya'ir*, «él [Dios] despierta/-ará» (LXX Nm 32,41; Jue 10,30; 1 Cr 20,5; Est 2,5), aludiendo a la resurrección posterior de la hija, cf. Lagrange 139, Taylor 331, Pesch I 474.

al verlo, gr. *idôn auton*; cf. 5,6: *idôn ton lêsourî apo makrotên*; la especificación «desde lejos» distingue al pagano del judío.

cayó a sus pies, gr. *piptei pros tous podas autou*, sin el sentido de homenaje de 5,6: *prosekynêsen autô*; cf. 3,11.

23 rogándole con insistencia, gr. *k. parakalei auton polla*, pres. hist.; *polla*, adverb.; cf. 5,10: *k. parekalei auton polla*.

hijita, gr. *thygatrion*, cf. 5,35: *thygatêr*; en gr. helenístico (cf. Plut., *Ant.* 33), se emplea el diminutivo para expresar afecto, Taylor 331.

está en las últimas, gr. *eskebatôs ekbei*, cf. 1,32 y 2,17: *boi kakôs ekbontes*, «los que están mal»; la expresión era reprobada por los aticistas, Taylor 332.

ven a aplicarle las manos, gr. *bina elthôn epitûbês tas kbeiras autê*; *bina* usado para expresar una orden o, como aquí, una petición, Blass § 387.3a, Robertson 933.943.994, Moulton-Turner III 95, Zerwick § 415, Taylor 332, Moule 144, Pesch I 474. *epitûbênai tas kbeiras/tên kbeira* significa tocar con una intención determinada (6,5; 7,32; 8,23.25); *tûbênai tas kbeiras* es en Mc equivalente de *baptisbai*, «tocar» (10,13.16). Aplicar las manos era un gesto común también en la taumaturgia helenística, Pesch I 475. Nótese el femenino *autê*, anafórico al neutro *thygatrion*, *constructio ad sensum* común también en gr. clás. con diminutivos personales, Blass 282,4, Moulton-Turner III 40.

para que se salve y viva, gr. *bina sôthê kai zêsê*; el aor. *sôthênai* significa escapar/salvarse de un peligro» (3,4) y denota el paso de un estado negativo a uno positivo; el aor. ingresivo de *zaô*, «vivir», denota el estado positivo en su momento inicial, Zerwick § 250.

CONTENIDO Y DIVISION

Comienza la perícopa describiendo la situación en que va a desarrollarse la escena principal: al volver Jesús de Gerasa, una multitud judía se reúne con él (v. 21). Llega un jefe de sinagoga que le ruega desesperadamente que vaya a su casa a curar a su hija, salvándola de la muerte. Jesús, sin pronunciar palabra, se va con él (vv. 22-24a).

La perícopa termina con el v. 24a; el v. 24b pertenece al episodio de la mujer con flujos, pues presenta una nueva multitud que sigue a Jesús en el camino y que está íntimamente ligada al desarrollo del episodio, en el que reaparece tres veces (vv. 27.30.31), desapareciendo a partir del v. 35, cuando se reanuda el relato de la hija de Jairo¹.

¹ Cf. Pesch I 467: «el v. 24bc concuerda con el v. 21 como introducción al relato de la hemorroísa, mientras que el v. 24a ha de entenderse más bien como una observación del

Pueden distinguirse dos momentos:

- 5,21: Situación: Jesús de vuelta de Gerasa. Afluencia de una multitud judía.
 5,22-24a: Petición del jefe de sinagoga y asentimiento de Jesús.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «se congregó» (v. 21), relacionado con «sinagoga», indica, como en 2,2 y 4,1, que esta multitud profesa los ideales del judaísmo.
2. «el mar» (v. 21) denota, como en ocasiones anteriores (1,16, etc.), el paso a los pueblos paganos; al omitirse la determinación «de Galilea», se subraya el horizonte de la universalidad (cf. 2,13; 3,7a; 4,1).
3. Presentes históricos (v. 22: llegó/llega; cayó/cae; rogándole/le ruega).
4. Doble designación de Jairo (v. 22): función y nombre.
5. «se salve» (v. 23), cf. 3,4 (segundo episodio en una sinagoga): «salvar una vida»; Jairo, «jefe de sinagoga».

LECTURA

Vuelta de Gerasa. Afluencia de una multitud judía

21 *Cuando Jesús atravesó de nuevo al otro lado, una gran multitud se congregó adonde estaba él, y se quedó junto al mar.*

La travesía de Jesús² termina en un lugar innominado, cercano a una población donde hay sinagoga (v. 23: «un jefe de sinagoga»). La omisión de toda indicación topográfica precisa indica que la situación que va a describirse es general en Galilea.

Al partir para Gerasa, Jesús había dejado a la multitud a la orilla del mar (4,35); su vuelta a territorio judío atrae de nuevo una gran multitud.

Jesús está en situación de ruptura con la institución judía. La multitud, al acudir a él, muestra estar en desacuerdo con esa institución y no hacer caso de la excomunión pronunciada contra Jesús por los letrados de Jerusalén (3,22). Por otra parte, la insistencia del texto en señalar la travesía («atravesó, al otro lado») indica que esta multitud no puede ignorar que Jesús vuelve de territorio pagano (nota fil.), donde ha mostrado el camino de la liberación a los oprimidos de

redactor para concluir la primera escena». Gnllka I 210: «La multitud que acompaña a Jesús, así como la observación de que lo apretaba, preparan lo siguiente y no tienen función alguna en el relato de Jairo»; cf. Radermakers 157.

² Algunos codd., antes o después del nombre de Jesús, añaden «en la barca», pero la lectura tiene pocos visos de ser primitiva (nota fil.).

aquella sociedad. Se trata ahora, pues, de una multitud de oprimidos por la institución religiosa judía, que ven una esperanza de liberación en Jesús; al saber que éste se ha interesado incluso por los oprimidos paganos, deducen que su propia expectativa de liberación no quedará frustrada³. Sin embargo, la «gran multitud» que acude, comparada con la «multitud grandísima» de 4,1, hace ver que la apertura de Jesús a los paganos ha alejado de él a una parte del pueblo.

Con todo, el uso del verbo «congregarse», relacionado con «sinagoga», señala, como en ocasiones anteriores (2,2 Lect.; 4,1, cf. 1,33), que estos oprimidos, que ponen su esperanza en Jesús, no perciben aún la novedad de su mensaje (4,26-32), sino que lo consideran un reformador y restaurador de las instituciones tradicionales.

Jesús «se queda junto al mar» (cf. 2,13; 4,1), paso a los países paganos y figura del horizonte universal del mensaje, reafirmando su postura en oposición al etnocentrismo («se congregó») de la multitud.

Súplica del jefe de sinagoga y asentimiento de Jesús

22-24a *Llegó un jefe de sinagoga, de nombre Jairo, y al verlo cayó a sus pies, rogándole con insistencia: «Mi hijita está en las últimas; ven a aplicarle las manos para que se salve y viva». Y se fue con él.*

La gran multitud de oprimidos por el régimen judío va a ser representada en el relato por dos personajes: el primero, la hija del jefe de sinagoga, figura del Israel sometido a la institución, cuya situación es extrema; el segundo, que aparece en la perícopa siguiente, la mujer con flujos, que es figura del Israel marginado por la institución. Veamos la exposición del primer caso.

Mientras Jesús sigue a la orilla del lago, se le acerca un jefe de sinagoga. Este no ejerce un poder religioso, sino una función administrativa: es el responsable de la organización de la sinagoga y figura importante de la institución judía local⁴. Al no estar cegado por el legalismo fariseo, puede darse cuenta del estado del pueblo.

³ El hecho de que esta multitud, aunque conservando su mentalidad judía, acepte que Jesús libere a los paganos, la pone en paralelo con los judíos integrados en la gran muchedumbre de 3,7b-8. En aquel pasaje, el deseo de liberarse de la opresión hacía desaparecer la barrera étnica y religiosa entre judíos y paganos. Aquí, la actividad liberadora de Jesús en Gerasa, en vez de ser obstáculo, es un acicate para que la multitud acuda a él en espera de liberación.

⁴ En el país judío había un jefe en cada sinagoga; en la diáspora, en cambio, donde «jefe de sinagoga» había pasado a ser un título honorífico, podía haber varios; cf. Hch 13,15. El

Es sorprendente que un hombre, representante máximo de la institución sinagoga, se acerque a Jesús, que ha roto públicamente con ella (3,6-7a.13ss) y se ha propuesto sacar al pueblo fuera de la institución religiosa judía (3,27). Es más, con la constitución de los Doce Jesús ha declarado la novedad absoluta de su programa y su independencia respecto a las instituciones anteriores. A los ojos del sistema judío es un poseído por Belcebú (3,22), es decir, un enemigo de Dios. Su enfrentamiento ha sido tan fuerte que se planeaba su muerte (3,6).

Sólo un motivo poderosísimo ha podido inducir al jefe de sinagoga a buscar ayuda en Jesús. Además, el paso que da es plenamente deliberado: Jesús está fuera de la ciudad, «junto al mar», y tiene que ir a buscarlo ex profeso.

Mc menciona el nombre de este personaje, «Jairo» ⁵, estableciendo una oposición entre el cargo («jefe de sinagoga») y la persona («Jairo»); el personaje se convierte en un paradigma de dualidad entre función y hombre.

El jefe de sinagoga consigue encontrar a Jesús («al verlo»), e inmediatamente hace un gesto inesperado: «cayó a sus pies». Es un reconocimiento de la superioridad de Jesús que contrasta fuertemente con la posición social del hombre que lo ejecuta. El que es jefe de la institución religiosa local y de la comunidad de la sinagoga se echa a los pies del rechazado por esta institución.

El gesto prepara la súplica que sigue, subrayando su importancia. Mc no utiliza el verbo «pedir», sino «rogar» y, además, «con insistencia» (cf. 5,10), indicando el gran interés del jefe de sinagoga y la urgencia de su petición. No ha encontrado solución dentro de su sistema legal, y va a buscarla en Jesús. De su ruego se trasluce la certeza de que éste puede sacar a su hija del peligro y devolverle la vida.

Jairo expone a Jesús el motivo de su angustia, que explica su proceder: «Mi hijita está en las últimas». Se halla en una situación

titular del cargo se elegía entre los hombres más respetados de la comunidad. En el ceremonial tenía preferencia sobre el limosnero, cargo ocupado ordinariamente por uno de los rabinos más famosos. A menudo, si no siempre, era uno de los tres miembros que formaban el consejo directivo de la comunidad. Estaba encargado de dirigir el servicio religioso, designar a los que debían recitar las oraciones y leer la Escritura, buscar predicadores idóneos, vigilar el orden y cuidar de que todo procediese como era debido. Se encargaba también de la conservación del edificio de la sinagoga y de su ornamentación; cf. Strack-B. IV 145s, Pesch I 474, Gnllka I 214 nota 21.

⁵ «Jairo» puede significar «él ilumina» o «resplandece» o bien «él despierta». El cod. D y algunos minúsculos omiten esta única mención del nombre (como Mt 9,18) (véase nota fil.); cf. Nestle, Wellhausen 40, Lagrange 139, Pesch I 474, Gnllka I 211.

extrema y es una hija única («mi hijita»). Es evidente que ha utilizado ya todos los medios a su alcance para resolver la situación y que todos han fracasado.

La expresión «mi hijita» denota por una parte pequeñez/inferioridad y ternura/afecto; por otra, posesión y dependencia (posesivo). Existe, pues una doble relación: de inferioridad-dependencia y de posesión-afecto.

Para acudir a Jesús, Jairo ha esperado hasta el último momento, hasta que la hija está a punto de morir («en las últimas»). Su decisión era tan grave que no la ha tomado hasta ver cerrados todos los caminos. Pero, al retrasar tanto el recurso a Jesús por no romper con la institución, ha puesto en mayor peligro la vida de su hija.

La frase «aplicar las manos» implica tocar con un propósito determinado (nota fil.); en la cultura judía significaba la transmisión de una fuerza o energía personal y se usaba para curar o para bendecir, lo que en ambos casos se interpretaba como comunicación de vida.

El verbo «salvar» ha aparecido una sola vez antes de este episodio, en el del hombre con el brazo atrofiado (3,1-7a), figura del pueblo sometido a la institución religiosa. Ante la lamentable situación de éste, Jesús preguntó a los fariseos qué estaba permitido en sábado: si «salvar una vida» o «matar» (3,4), y demostró estar dispuesto a «salvar» la vida del hombre, aun con riesgo de la suya propia.

La mención de la sinagoga («jefe de sinagoga») y el uso del verbo «salvar» en boca de Jairo enlazan los dos episodios y la figura de la hija con la del hombre del brazo atrofiado. Se delinea el carácter representativo de los dos personajes: el jefe de sinagoga y su hija representan, respectivamente, a los responsables de la institución sinagoga y al pueblo integrado en ella. En Jairo se plasma el caso ideal de un dirigente que ha comprendido que la institución religiosa (dominada por los fariseos) impide la vida del pueblo y que sólo Jesús puede dársela.

La petición de Jairo en favor de su hija es doble: «que se salve» y «que viva». El primer verbo mira sobre todo a salir de una situación negativa; el segundo, a entrar en la situación positiva subsiguiente. En la intención teológica de Mc, ambos verbos son complementarios y un recurso para marcar de nuevo el principio y el fin del éxodo: la salida de la opresión («se salve») y la entrada en la tierra prometida («viva», «empiece a vivir») (nota fil.)⁶.

⁶ Hay discrepancia entre los autores sobre el uso de dos verbos, cf. Lagrange 139: «emplea dos términos cuando bastaba uno»; Taylor 332: «el empleo de dos verbos no es redundante, pues expresan ideas distintas».

En el libro del Deuteronomio se afirmaba repetidamente que la observancia de los preceptos de la Ley daría al pueblo vida, lo haría crecer y lo llevaría a poseer la tierra prometida (Dt 4,1; 8,1; 11,8; 30,16). Sin embargo, el legalismo fariseo y su absolutización de la Ley, desdeñando el bien del hombre, llevan al pueblo a la esterilidad y a la muerte.

La mención del cargo en primer lugar y del nombre propio a continuación, y la exposición del problema personal de Jairo, muestran que este funcionario-hombre se ha encontrado ante un dilema y que ha tenido que optar entre dos fidelidades: la fidelidad a la institución de la que es representante y la fidelidad-amor al pueblo/hija que considera suyo y dependiente de él.

La fidelidad a la institución le impedía acudir a Jesús, a quien la sinagoga había excomulgado. Pero esa institución no salva al pueblo de la muerte, sino que se la procura. De hecho, ante la pregunta de Jesús en la sinagoga (3,4), los fariseos, que la dominan, se pronunciaron en favor de su legalismo de muerte y en contra de la vida. Al acudir al excomulgado, muestra Jairo hasta qué punto está dispuesto a saltarse los condicionamientos religiosos y sociales con tal de conseguir la salvación de la hija.

En el dilema entre fidelidad a la institución y amor al pueblo, Jairo ha optado por romper con la institución inhumana. Al contrario que los fariseos, ha hecho suyo el principio puesto en práctica por Jesús en la sinagoga (3,1-7a): que lo primero es el bien del hombre. Su opción por la vida lo lleva a la opción por Jesús.

Mc utiliza en este pasaje presentes históricos («llega», «cae a sus pies», «le ruega»). Como de ordinario, es un recurso para actualizar el episodio, indicando en este caso que la posibilidad de salvación para el pueblo oprimido por el legalismo fariseo sigue abierta, y que sigue dependiendo de la iniciativa de los dirigentes no fariseos. Este indicio, junto con la ausencia de un nombre de ciudad, confirma que las figuras de Jairo y de su hija no denotan en primer lugar individuos, sino prototipos de situaciones.

Jesús no responde con palabras, sino con la acción. Resalta el laconismo de la frase: «y se fue con él», después de la detallada exposición anterior. Jesús no duda un momento, está siempre dispuesto a «salvar una vida». Se hace compañero («con él») del que se pone en favor del pueblo.

II. Mc 5,24b-34: *La mujer con flujos:
el Israel marginado*
(Mt 9,20-22; Lc 8,42b-48)

^{24b}Lo seguía una gran multitud que lo apretujaba.

²⁵Una mujer que llevaba doce años con un flujo de sangre, ²⁶que había sufrido mucho por obra de muchos médicos y se había gastado todo lo que tenía sin aprovecharle nada, sino más bien poniéndose peor, ²⁷como había oído hablar de Jesús, acercándose entre la multitud le tocó por detrás el manto, ²⁸porque ella se decía: «Si le toco aunque sea la ropa, me salvaré». ²⁹Inmediatamente se secó la fuente de su hemorragia, y notó en su cuerpo que estaba curada de aquel tormento.

³⁰Jesús, dándose cuenta interiormente de la fuerza que había salido de él, se volvió inmediatamente entre la multitud preguntando:

—¿Quién me ha tocado la ropa?

³¹Los discípulos le contestaron:

—Estás viendo que la multitud te apretuja ¿y sales preguntando «quién me ha tocado»?

³²El miraba a su alrededor para distinguir a la que había sido. ³³La mujer, asustada y temblorosa por ser consciente de lo que le había ocurrido, se acercó, se postró ante él y le confesó toda la verdad. ³⁴El le dijo:

—Hija, tu fe te ha salvado. Márchate a la paz y sigue sana de tu tormento.

NOTAS FILOLOGICAS

24b *lo seguía*, gr. *k. êkolouthei autô* (1,18; 2,14.15), impf. de acción continua, en estricto paralelo con la precedente aparición de *akolouthêō* en 2,15: *k. êkolouthoun autô* (véase nota fil. a 3,7b). El paralelo con 2,15 hace ver que, también en este pasaje, «seguir a Jesús» tiene sentido técnico (véase la nota siguiente), Mateos, *Los Doce* § 102s. La forma verbal *êkolouthei*, es un impf. sucesivo respecto al aor. *apêlthen* (v. 24a) e indica que la multitud se pone en movimiento juntamente con Jesús y sigue con él durante el itinerario; cf. Mateos, «El imperfecto sucesivo» § 15ss.

una gran multitud, gr. *okhlos polys*. La ausencia de artículo anafórico impide identificar a esta multitud con la de 5,21. De hecho, es la segunda de las tres veces que aparecen en Mc dos multitudes en paralelo (3,20.32; 5,21.24b; 9,14.25). En cada

caso, la primera mención se refiere a una multitud judía simpatizante de Jesús, pero que no capta su mensaje; la segunda, a una multitud que de hecho sigue a Jesús.

En este tríptico, la primera multitud permanece estática (5,21); la segunda, por el contrario, desde que aparece está en movimiento, siguiendo a Jesús. El narrador menciona tres veces esta segunda multitud (vv. 24b.27.30) y pone otra mención en boca de los discípulos (v. 31).

Tanto por su número («multitud») como por el seguimiento, esta multitud corresponde a los «muchos recaudadores y descreídos» que en 2,15 se sientan a la mesa con Jesús (*ēsan gar polloī kai êkolouthoun autō*) y, en el relato sucesivo, a la «multitud sentada en torno a él» en 3,32, a «los que estaban en torno a él» de 4,10 y a los ocupantes de las «otras barcas» en 4,36. Son seguidores de Jesús que Mc no incluye en el grupo de «los discípulos», designación reservada por él para los seguidores procedentes del judaísmo; véase Mateos, *Los Doce* § 336ss.

que lo apretujaba, gr. *k. synethlibon auton*, que indica la manera (cercanía inmediata) como se efectúa el seguimiento; *synethlibō* es compuesto de *ethlibō* (3,9), pero a diferencia de lo narrado en 3,9, Jesús no protesta por el comportamiento de esta multitud, que, en contraste con la de 3,9, no busca la curación abalanzándose sobre él, sino que se limita a estar en contacto continuo con él mientras lo sigue. «Apretujar» es, por tanto, una expresión gráfica de Mc para indicar el «estar con Jesús» propio de los que le han dado plena adhesión, la que en 3,34, en contexto estático, se expresaba con la frase *peri auton kyklō kathēmenous*.

25 *que llevaba doce años*, gr. *ousa ... dôdeka etē*. El número «doce» asocia a esta mujer con Israel; su figura guarda relación con la de la hija de Jairo (5,42: «tenía doce años»). El partic. *ousa*, como los siguientes, *patbousa*, *dapanēsasa*, *ôphelêtheisa*, *elthousa*, es atributivo: señala un estado pasado que aún continúa; nótese el polisíndeton en este pasaje, Robertson 892, Moulton-Turner III 152, Blass § 412.1.2,460. *Dôdeka etē*, acus. de duración; cf. Lc 8,43: *etôn dôdeka*, Blass § 474.

con un flujo de sangre, gr. en *rhysei haimatos*; en de estado o condición, Bauer, *eimi* III.4, Moule 78, Zerwick § 116. La construcción está en paralelo con la de 5,2: en *pneumati akathartō*; cf. Mt 9,20: *gynē haimorroousa*. Cf. Lv 15,19, de la menstruación: *gynē ... rheousa haimati, estai hē rhyxis autēs en tō sōmati autēs*, «una mujer que esté con hemorragia, cuando tenga el flujo en su cuerpo»; siguen las menudas prescripciones que determinan el contagio de su impureza (Lv 15,19-24). A continuación se dan las prescripciones para el caso de hemorragias (*ean rheē rhysei haimatos*) fuera del tiempo de la menstruación; éstas causaban una impureza que, como la de la lepra, excluía permanentemente a la mujer de la sociedad.

26 *que había sufrido mucho*, gr. *polla patbousa*; *polla* adverbial, cf. 1,45; 5,10. Por su voz lexemática pasiva, *paschō* admite un complemento de agente con *hypo*, Robertson 1110s, Blass § 315; el part. pres. *patbousa* expresa simultaneidad o anterioridad (uso clás.), Robertson 1115.

por obra de muchos médicos, gr. *hypo pollōn iatrōn*; *hypo* con genit. de agente, «por obra de», «a manos de», Robertson 635, Taylor 335; *iatros*, cf. 2,17.

todo lo que tenía, gr. *ta par' autēs panta* (Lc 10,7; Flp 4,18) (l.v. *beautés*), cf. Bauer, para I.4.b.a, Robertson 615. El uso del genit. dinámico en lugar del dat. estático (*par' autē*) puede deberse a la conexión con un verbo de separación (*dapanēsasa*), Zerwick § 99, Moule 51.

sin aprovecharle nada, gr. *k. mêden ôphelêtheisa*, «y en nada habiendo aprovechado»; *ôpheleō*, 7,11; 8,36.

sino, gr. *kai* con matiz adversativo, Reiser 115.

poniéndose peor, gr. *eis to kheiron elthousa*, «habiendo ido a lo peor».

27 *como había oído hablar*, gr. *akousasa*, participio causal («como», «pues») o temporal («cuando»).

de Jesús, [ta] peri tou Iêsou. La variante articulada parece ser un refinamiento alejandrino, cf. Metzger, *A Textual Commentary* 86.

entre la multitud, gr. *en tô okhlô*.

le tocó, gr. *hêpsato* (vv. 27.28.30.31), verbo principal de la complicada frase (sujeto: *gynê*, v. 25), precedido de siete oraciones participiales.

por detrás, gr. *opisthen* adverbial, que mejor se une al verbo siguiente, «le tocó», que a la expresión precedente, «entre la multitud».

el manto, gr. *tou himatiou autou*, cf. 2,21.

28 *Porque ella se decía*, gr. *elegen gar* (cf. 5,8), seguido de *hoti* recitativo con estilo directo.

aunque sea la ropa, gr. *kan tôn himatiôn autou*. En cuanto al sentido, *kan* (crasis de *kai ean*, gr. clás. y papiros, Taylor 335) puede significar «y si», «incluso si» (*kai ean*) o, como aquí, «si sólo», «con sólo», concesivo (*ean kai*), Moulton-Turner III 321, Robertson 208.1018, Blass § 374. La traducción «ropa» distingue la forma plural *himatia* de la sing. *himation*, traducida por «manto» en el v. anterior.

me salvaré, gr. *sothêsomai*, cf. 5,23.34.

29 *inmediatamente*, gr. *k. eutheys*, referido a la curación; como en 1,42.43, el adverbio se repite introduciendo un dicho de Jesús (v. 30).

se secó, gr. *exeranthê*, metáfora por «cesar», en total correspondencia con *pêgê*, «fuente».

la fuente de su hemorragia, gr. *hê pêgê tou baimatos autês*, lit. «de su sangre»; cf. Lv 12,7: *apo tês pêgês tês baimatos autês*.

notó, gr. *egnô*, aor. puntual.

en su cuerpo, gr. *tô sômati*, locativo con un verbo, Robertson 523s; cf. Lv 15,19: *estai hê rhyxis autês en tô sômati autês*, «tendrá (cuando tenga) el flujo en su cuerpo».

estaba curada, gr. *iatai*, pf. de sentido pasivo que denota el estado; cf. Hch 9,34: *iâtai*, presente; Zorell y Bauer, s.v., Robertson 232, Blass § 311,1. Taylor 335: «Es digno de notarse el uso correcto de los tiempos: el evangelista emplea los aoristos *exeranthê* y *egnô* para describir acciones pasadas puntuales, y el perfecto *iatai* para expresar las consecuencias permanentes de una acción».

de aquel tormento, gr. *apo tês mastigos*; *apo* de separación, Blass § 211,1. El artículo, anafórico a *rhysei baimatos* (v. 25) o con sentido posesivo («su»).

30 *dándose cuenta interiormente*, gr. *epignous en beautô*, aor. puntual, en paralelo con 2,8: *epignous ... tô pneumatî autou*; la locución *en* + dativo indica que el origen del conocimiento está en el interior de la persona («dándose cuenta por sí mismo»).

fuerza, gr. *dynamis*, que aparece en Mc diez veces, tres en sing. articulado (5,30; 12,24; 14,62), cuatro en sing. no articulado (6,5: *dynamîn poiêsai*; 9,1: *en dynametî*; 9,39: *dyn. poiêsai*; 13,26b: *meta dyn. pollês*); tres en pl. articulado (6,2: *toiautai*; 6,14; 13,25). *hê dynamis* es fundamentalmente el poder/fuerza del Dios vivo y personal, cf. Grundmann, *TWNT* II 300-318. En este pasaje, primera vez que aparece el término, representa la fuerza de vida que sale de Jesús y cura/salva a la mujer. Teniendo en cuenta el doble sentido de «salvación» en Mc: 1) escapar de un peligro de muerte física, o 2) vivir más allá de la muerte (8,35), la *dynamis* no produce solamente una curación (1,34; 6,5.13: *therapeuô*), sino que comunica una vida que supera la muerte (5,34: *sesôken*). De hecho, en 12,24, *hê dyn. tou Theou* es la que da al hombre la resurrección o vida después de la muerte; en 14,62, *hê dynamis* designa a Dios

mismo. Para el sentido del sing. inarticulado y del plural, véanse las notas fil. a 6,2 y 6,5 respectivamente; cf. Mateos, *Marcos* 13 §§ 439-443.

que había salido, gr. *exelibousan*, partic. aor. puntual atributivo, Robertson 1042.1118, Blass § 474,5. No indica tiempo relativo, solamente aspecto de la acción, Zerwick § 268.

de él, gr. *ex autou*, con sentido adjetival: «procedente/dimanante de él», indicando ser Jesús mismo el origen de la fuerza que comunica vida, cf. Taylor 336. No hace falta conservar en la traduc. el doble aspecto de origen («fuerza personal») y de comunicación («salido de él»). La construcción *epiginôskô* + acus. pone el acento en «la fuerza»; la constr. con *boti* lo habría puesto en la salida.

se volvió, gr. *epistrapbeis* en sentido medio, de movimiento físico; cf. 4,12, en sentido moral; Robertson 1110. Puede traducirse «se volvió ... preguntando» o «volviéndose ... preguntó».

inmediatamente, gr. *euthys*, colocado enfáticamente al principio del período, pero afectando al verbo principal *elegen*, cf. 1,21b.23; Mateos, «*Euthys*» § 60.

31 *estás viendo*, gr. *blepeis*; la forma perifrástica española subraya la evidencia del hecho y prepara el reproche de los discípulos.

te apretuja, gr. *syntriblonia se*, cf. v. 24b.

sales preguntando, gr. *legeis*; el modismo esp. subraya el reproche de incongruencia que hacen los discípulos a Jesús (*syntriblonia se, tis mou hépsato*).

quién me ha tocado, cuarta vez que aparece el verbo *baptomai*; Mc pone de relieve el contacto físico, figura de la adhesión a Jesús.

32 *miraba a su alrededor*, gr. *perieblepeto* (3,5.34), impf. sucesivo respecto a la pregunta de los discípulos.

para distinguir, gr. *idein*, infin. final; el aspecto puntual del aor. permite traducirlo por «distinguir».

a la que había sido, gr. *tên touto poiêsan*, «a la que había hecho aquello»; la precisión de que era una mujer «la que había sido» (en vez de «quién había sido»), antes de averiguar quién era, muestra que el episodio está contado desde el punto de vista del narrador (v. 25: «una mujer»).

33 *asustada*, gr. *phobêtheisa*, aor. puntual ingresivo de estado, Robertson 858.

temblorosa, gr. *tremousa*, part. pres. durativo. La asociación «temor y temblor» suele ser la respuesta a la presencia o acción divina, cf. Ex 15,16; Dt 2,25; 11,2.

consciente, gr. *eidyia*, part. pf. femenino que denota la viveza y permanencia de la conciencia de lo ocurrido, Robertson 897.

se postró ante él, gr. *prosepesen autô*, homenaje, reconocimiento de superioridad, cf. 5,6.

toda la verdad, gr. *pasan tên alêtheian* (*alêtheia*, única vez en Mc), con referencia no sólo a la curación, sino a toda su historia pasada (vv. 25-26).

34 *Hija*, gr. *thygatêr* (5,34.35; 6,22; 7,26.29; cf. 5,23; *thygatrion*), nominativo no articulado usado por vocativo (Lc 8,48; ya en Homero), Moulton I 71, Moulton-Turner III 34, Robertson 264, Blass § 147.2.6.

fe, gr. *pistis*, cf. 2,5.

te ha salvado, gr. *sesôken se*, cf. 5,23.28; el pf. denota estado resultante; cf. Mateos, *Método de Análisis Semántico*, 154-156.

márchate, gr. *hypage*, cf. 2,11; 5,19.

a la paz, gr. *eis eirênên*, *eirênê* única vez en Mc. La construcción puede ser semitizante, cf. LXX Jue 18,6; 1 Sm 1,17; 29,7; 2 Sm 15,9; Robertson 596, Moulton-Howard II 463, Foerster, *TWNT* II 406-409. En tal caso, equivaldría a la de Hch 16,36:

poreuesthe en eirênê, «idos en paz», Moule 70, Blass § 206.1. Sin embargo, atendiendo a los paralelos con 2,11 y 5,19: *hypage eis ton oikon sou*, puede conservarse la fuerza de la prepos. *eis*; *eirênê* designaría así la comunidad de Jesús («el lugar de [la] paz»), donde Jesús invita a entrar a la mujer: «márchate a [la] paz».

sigue sana, gr. *isthi hygiês*; *isthi*, imper. de *eimi*, «estar, seguir estando», cf. Mt 2,13; 5,25; Lc 19,17; Prov 3,5 LXX: *isthi pepoitbôs*, Wellhausen 41.

tormento, cf. v. 29.

CONTENIDO Y DIVISION

La perícopa central del tríptico presenta nuevos personajes: en primer lugar, aparece una multitud que sigue a Jesús y que se distingue de la que estaba a la orilla del mar (5,21); su presencia se mencionará hasta cuatro veces en la perícopa (vv. 24b.27.30.31), para desaparecer a partir del v. 35; aparece después, como protagonista, una mujer que padece flujos de sangre y que obtiene su curación por el contacto con Jesús. No se menciona a Jairo ni se alude a la enfermedad de la hija.

Las conexiones de esta perícopa con las dos que constituyen su marco (5,21-24a; 5,35-6,1a) son numerosas: el número doce, característico de Israel, aparece en 5,25.42, indicando los años de enfermedad de la mujer y los de edad de la niña; en 5,23.28.34 se utiliza el verbo «salvarse»; en 5,34.35, la denominación «hija», y hay una correspondencia entre «fe» y «creer» en dichos de Jesús (5,34.35).

La perícopa presenta a una mujer con flujos de sangre, impura, que representa a la otra parte de la multitud inicial, al sector del pueblo marginado por no observar la Ley según las prescripciones fariseas y que no encuentra salida a su situación dentro del marco legal. Desesperada por su invencible marginación (impureza) y esterilidad, la mujer/pueblo rompe su vinculación con la Ley judía y da su adhesión a Jesús, obteniendo así salir de su estado de marginación y adquiriendo una nueva calidad de vida. Contrasta la figura de esta mujer adulta, que toma su decisión por sí misma, con la de la niña, representante del sector del pueblo integrado en la institución, cuya dependencia y falta de iniciativa lo llevará a la muerte.

El tema de la impureza enlaza la figura de esta mujer con la del leproso, prototipo de los marginados por la Ley (1,39-45). Mc desarrolla el tema de la marginación religiosa, añadiendo ahora, después de la constitución del Israel mesiánico (3,13-19), la posibilidad de alternativa que Jesús abre¹.

Se distinguen los momentos siguientes:

5,24b: La situación. Los que siguen a Jesús.

5,25-29: Estado de la mujer, su iniciativa y curación.

5,30-31: Reacción de Jesús e incomprensión de los discípulos.

5,32-34: Jesús y la mujer.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. «lo seguía una gran multitud» (v. 24b), cf. 2,15: «eran muchos y lo seguían» (nota fil.).

2. «gran multitud», diferente de la de 5,21 (nota fil.).

3. «lo apretujaba», contraste con 3,9 (nota fil.).

¹ Peláez, *Los milagros* 98-99, clasifica este episodio como un «relato de encuentro», con ausencia significativa de toda confrontación.

4. Paralelos con la hija de Jairo: 5,25,42, «doce años» («doce», número de Israel); 5,23.28.34, «salvarse»; 5,34.35: «hija»; 5,34.36: «fe, creer».
5. «flujo de sangre» (v. 25), cf. Lv 15,25; Ez 36,17.
6. «médicos» (v. 26), cf. 2,17.
7. «tormento» (vv. 29.34), cf. 3,10, sentido social.
8. «Hija» (v. 34), cf. 2,5; Jr 8,22 LXX; Sof 3,14; Zac 9,9.
9. «tu fe», cf. 2,5; «la fe de ellos».
10. «a la paz», cf. 2,11; 5,19 (not fil.).

LECTURA

*La situación. Los que siguen a Jesús**24b Lo seguía una gran multitud que lo apretujaba.*

La ausencia de artículo impide identificar a esta multitud con la que acudió a Jesús en la orilla del lago (5,21). Se repite, pues, el tema de las dos multitudes²: una judía, que simpatiza con Jesús y espera de él liberación, pero que no comprende la novedad radical de su mensaje (5,21: «se congregó»), y otra «que lo sigue», es decir, que le ha dado su adhesión y comprende y acepta su mensaje³.

Así, pues, en el evangelio aparecen periódicamente tres grupos que están con Jesús o se acercan a él. En primer lugar, el grupo de «los Doce» o Israel mesiánico, llamados también «los discípulos» (5,31), en cuanto son seguidores de Jesús procedentes del judaísmo, quienes no acaban de desprenderse de las categorías nacionalistas; en segundo lugar, una multitud judía que ve en Jesús una esperanza, pero en la línea de la reforma de las instituciones (5,21); finalmente, un numeroso grupo o multitud de gente «impura» (2,15; 3,32) mar-

² Es la segunda vez que aparecen en Mc dos multitudes distintas en paralelo. La primera vez fue en el tríptico 3,20-35: en la primera perícopa aparece una multitud judía que invade la casa donde estaban los Doce, impidiéndoles comer (3,20); en la tercera perícopa (3,31-35) hay una segunda multitud, esta vez de seguidores de Jesús, pero que no pertenecen al grupo de los Doce/los discípulos, es decir, que no provienen del ámbito de la institución judía.

Como antes en 3,32, en 5,24b la segunda multitud de seguidores continúa la figura de los «muchos recaudadores y descreídos» que se sentaron a la mesa con Jesús y sus discípulos, «pues eran muchos y lo seguían» (2,15). La precisión «muchos» corresponde a la «multitud» de este pasaje, determinada como «gran multitud». El predicado verbal «lo seguían» se encuentra en ambos pasajes, identificando a esta gran multitud con los excluidos de Israel («pecadores») que dieron su adhesión a Jesús. En 4,10 han sido designados como «los que estaban en torno a él».

³ El tercer caso de dos multitudes paralelas se da en 9,14, multitud judía que rodea a los discípulos, y 9,25, multitud de seguidores no incluidos entre «los discípulos».

ginada o excluida por la institución judía, que ha dado plena adhesión a Jesús, comprende su programa y lo sigue (5,24b).

Aunque Jesús se ha marchado con Jairo (5,24a), la gran multitud no los sigue a los dos, sino solamente a Jesús, lo que indica el sentido técnico del verbo «seguir» en este contexto. Pero, además, sigue a Jesús «apretujándolo», sin que Jesús proteste por ello⁴. De hecho, este detalle no es peyorativo; es una figura con la que Mc señala la continua y estrecha cercanía a Jesús de estos seguidores, expresada anteriormente con la de «estar sentados en torno a él» (3,32.34). Ambas figuras, usando la imagen de la cercanía e incluso del contacto físico, expresan lo que es propio de todo seguidor: «estar con Jesús» (3,14), es decir, la adhesión incondicional y permanente, base del verdadero seguimiento.

Estado de la mujer, su iniciativa y curación

25 Una mujer que llevaba doce años con un flujo de sangre...

Un incidente interrumpe la marcha del cortejo que va a casa de Jairo: hay una mujer enferma que busca curación en Jesús. Contrasta esta figura de mujer adulta y, por tanto, responsable con la de la hija de Jairo; niña y dependiente.

La enfermedad de la mujer se describe como una metrorragia crónica⁵, que, además de atormentarla físicamente, la hacía legalmente impura y transmisora de impureza (nota fil.)⁶. Estaba obligada por la Ley a evitar todo contacto con las demás personas, y éstas a evitarlo con ella⁷. En Ez 36,17 la impureza del flujo menstrual es figura de la

⁴ «Lo apretujaban» (*synethlibon*) recuerda 3,9: «lo oprimían (*etlibon*) todos los que padecían algún tormento». En aquella ocasión, por lo negativo del intento, Jesús mandó tener preparada una barca para evitar que se abalanzasen sobre él; ahora en cambio, el «apretujar» tiene sentido positivo, y Jesús no lo impide.

⁵ Esta es la opinión común, reforzada por las evidentes alusiones al Levítico. Sin embargo, Derrett, «Mark's Technique» 475-479, adoptando un punto de vista historicista, especula sobre si podían ser hemorroides.

⁶ Según un dicho rabínico tardío (Simeón ben Yokai, *circa* 150 d.C.), en la generación de Moisés, mientras obedecían a Yahvé, no había enfermos de flujos, leprosos, etc.; cf. Strack-B. I 594s, Gnika I 215. Si la tradición es más antigua, se ve el acierto de Mc al escoger la figura de la mujer con flujos para representar a los que, conforme a los principios fariseos, eran impuros por su falta de observancia de la Ley.

⁷ Lv 15,25: «Cuando una mujer tenga hemorragias frecuentes fuera o después de la menstruación, quedará impura como en la menstruación mientras le duren las hemorragias. La cama en que acueste mientras le duren las hemorragias quedará impura. El asiento en que se sienta quedará impuro, como en la menstruación. El que la toque, quedará impuro». Lagrange 140: «Es conocido el miedo verdaderamente cómico que mostraban los rabinos por las mujeres en esta situación (tratado *Nidda*)».

infidelidad del pueblo: «Como la impureza de una menstruante era su conducta ante mí». La enfermedad representa, pues, la acusación que hacen los círculos rigoristas al pueblo no observante, manteniéndolo en situación permanente de inferioridad y marginación.

La enfermedad duraba ya «doce años». Esta innecesaria precisión crea una clara alusión a Israel; el mismo número señalará más adelante la edad de la hija de Jairo (5,42). Se confirma que ambas figuras, anónimas y sin rasgos personales, designan de algún modo al pueblo judío⁸. De hecho, cada una de ellas representa a un sector de ese pueblo que, en la época de Jesús, sufre la opresión por parte de la institución religiosa: la hija de Jairo, al de los integrados en ella; la mujer con flujos, a los que ella relega a la marginación.

En el caso de la mujer, como en el del leproso (1,39-45), es la enfermedad, que la hace legalmente impura, la que la constituye en representante de los sectores marginados de Israel. El motivo de su discriminación es religioso: es la Ley de Moisés la que impide su integración en la estructura cultural y en la comunidad del pueblo escogido⁹, y la que, en último término, los excluye de la salvación, pues la impureza no permite el acceso a Dios.

Al mismo tiempo, la enfermedad que se atribuye a la mujer hace imposibles las relaciones sexuales¹⁰; este sector del pueblo está, por consiguiente, condenado a la esterilidad. Dentro del lenguaje figurado del evangelista, está fuera de la alianza, separado de Dios, sin posibilidad de futuro.

El flujo de sangre simboliza la pérdida incontrolable de vida¹¹. Lo prolongado de su enfermedad indica la gravedad de su estado. La Ley, que la declara impura, mantiene a este sector del pueblo privado de Dios, lo obliga a vivir marginado y no le ofrece vida, sino muerte.

26 ... *que había sufrido mucho por obra de muchos médicos y se había gastado todo lo que tenía sin aprovecharle nada, sino más bien poniéndose peor...*

En el marco del carácter representativo de la mujer, el recurso a

⁸ Lagrange 140 no considera el significado del número doce: «Esta mujer está enferma desde que la hija de Jairo está en el mundo; simple coincidencia». Para Gnllka I 214 indica solamente la gravedad de la dolencia, pero para indicar esto no hacía falta mencionar un número exacto de años.

⁹ Pesch I 476 cita a Hengel, «Die Heilungen Jesu»: «Le impedía entrar en el santuario y participar en fiestas religiosas, por ejemplo, en la de la Pascua. Como la lepra, la excluye de la sociedad humana».

¹⁰ Lv 20,18: «Si uno se acuesta con una mujer durante su menstruación, descubriendo ambos la fuente de su sangre, los dos serán excluidos de su pueblo»; cf. Strack-B. I 519a.

¹¹ Radermakers 157: «La mujer está sometida a una muerte lenta».

muchos médicos¹² y el gasto de todos sus bienes son figuras del vivo deseo de estos oprimidos, que no han escatimado medios para encontrar una salida a su situación. Se hace patente el fracaso de sus numerosas iniciativas ante la inflexibilidad de los intérpretes de la Ley. Cada vez que ha intentado obtener la salud sólo ha conseguido agravar su enfermedad¹³. El valor supremo, por el cual lo ha intentado todo y ha derrochado sus bienes, era obtener la relación con Dios, la salvación y la integración en el pueblo de la promesa, que su impureza/marginación le impide.

Muchos se han ofrecido a sacarla de su situación («médicos»), pero las numerosas soluciones propuestas eran todas falsas. Los que se llamaban expertos en restituir la vida/salud lo han sido solamente en causar dolor¹⁴; no han detenido la pérdida de vitalidad (flujo). Por otra parte, la búsqueda ha hecho perder a la mujer/pueblo incluso sus medios de vida, quedando reducida a la miseria («todo lo que tenía»). A cambio de su esfuerzo y de su dinero no ha obtenido más que un empeoramiento de su situación. Los mediadores («médicos») que prometían salvación aparecen así como meros explotadores de las aspiraciones del pueblo marginado.

La figura de la impureza conecta estos medios buscados por la mujer con los costosos ritos y sacrificios de purificación mencionados en el caso del leproso (1,44); se trata en ambos casos de la explotación religiosa. A la mujer le han prometido una purificación y reinserción que nunca llega: las condiciones de observancia legal que se exigen para ello son tan estrictas que resultan imposibles de cumplir y, por otra parte, fomentan el sentido de culpabilidad de los marginados.

El conjunto de detalles que acumula Mc sobre la situación de la mujer describen un estado de profundo desengaño e irremediable fracaso. Lo ha probado todo y todo le ha salido mal; ya no le queda nada que perder. Por sí misma ha llegado a la convicción de que dentro del sistema religioso no hay solución para ella.

¹² «Mucho», «muchos», como en 5,4: «muchas veces», «muchos». En el caso del geraseno se trataba de una represión abierta; en éste, de una disimulada. En ambos casos, por creer en los principios del respectivo sistema opresor, civil o religioso, el individuo está sin vida y sin Dios.

¹³ Cf. Jr 8,22: «¿No queda bálsamo en Galaad, no quedan médicos? ¿Por qué no se cierra la herida de la hija de mi pueblo?»

¹⁴ «Sufrir mucho» (gr. *polla pathein*), unido a «desechar» (gr. *apodokimasthénai*) se aplican al Hijo del hombre en 8,31; agentes del sufrimiento y de la exclusión son los senadores, sumos sacerdotes y letrados. El paralelo confirma que también en el caso de la mujer los responsables de su estado son los dirigentes. En sentido histórico, Lagrange 140 comenta que era y es aún costumbre oriental llamar el mayor número posible de médicos para atender a un enfermo; sus recetas, a menudo contradictorias, hacen sufrir mucho al enfermo y causan gastos considerables; cita a Plinio, *Hist. Nat.* XXX 5: *turba se medicorum pertisse*.

La mención del recurso a «muchos médicos» ha de asociarse con el dicho de Jesús en 2,17: «No sienten necesidad de médico los que son fuertes, sino los que se encuentran mal». Este dicho hace ver que la mujer pertenece al grupo de «los que se encuentran mal», expresión que designa a los oprimidos de Israel (1,32) y a los «pecadores» (2,17), excluidos del pueblo y de la alianza por los fariseos letrados, custodios de la observancia (2,16). Se ve que en Israel la opresión se ejercía sobre todo con la marginación religiosa y social.

El ardiente deseo de mejora de la mujer/pueblo se había mantenido hasta ahora dentro de las categorías de la Ley/institución, pensando que su marginación estaba justificada. Este sector del pueblo tiene mala conciencia por no ser capaz de observar la Ley al modo como se le exige; en el fondo, cree que el sistema lleva la razón. No ha recurrido a Dios, que, según la Ley, no lo aceptaba por su impureza, sino a hombres. Dentro del ámbito de la Ley ha probado mil veces, y mil veces ha fracasado. Quiere la reconciliación con Dios, pero la Ley se la niega. No hay solución desde dentro. La ley de lo puro y lo impuro quita la vida a los que excluye del pueblo (mujer); a los que se integran en la institución religiosa, se la quita el legalismo fariseo (hija de Jairo).

En el caso del leproso (1,39-45), era la Ley la que causaba la lepra/marginación, convenciendo al individuo de su impureza; también aquí es la Ley la que causa la pérdida de vida. Como en el caso del geraseno (5,2-20), una vez aceptadas las categorías del sistema, todos los esfuerzos son inútiles a causa del poder de la institución. Hasta ahora no ha habido alternativa a la institución judía. La alternativa empieza con Jesús.

27-28 ... como había oído hablar de Jesús, acercándose entre la multitud, le tocó por detrás el manto, porque ella se decía: «Si le toco aunque sea la ropa, me salvaré».

Ha oído hablar de Jesús, luego no lo conoce personalmente. Esto significa que más y más grupos marginados de Israel se van acercando a Jesús, atraídos por su fama. Las noticias que la mujer ha tenido de él (cf. 3,7b-8) le han abierto un horizonte nuevo y, en consecuencia, una nueva línea de acción; han producido en ella una confianza absoluta en la potencia de Jesús, hasta el punto de estar convencida de que no hará falta siquiera pedirle que la cure ni llegar al contacto directo con su persona. Cree que de Jesús no puede salir más que vida.

La mujer se confunde con la multitud de marginados que siguen

a Jesús; él no ha venido para salvar justos, sino pecadores, tirando abajo la barrera erigida por la Ley (2,17).

Le toca el manto por detrás, gesto clandestino. No quiere manifestar públicamente su ruptura con la Ley ni que Jesús se dé cuenta de que lo toca («entre la multitud, por detrás»), temiendo un posible reproche. El contacto físico es figura de la adhesión íntima a Jesús, que incluye la confianza en su fuerza¹⁵. Piensa que el contacto incluso mínimo («aunque sea la ropa») ¹⁶ la hará salir de su penoso estado. Su certeza es total («me salvaré»). Es lo que luego Jesús llamará «fe» (v. 34)¹⁷.

Pero el mismo acto que puede salvarla dándole la salud la condenaría a los ojos de la Ley. El contacto que ella ve como transmisor de vida, la Ley le dice que transmite impureza. Al prohibirle tocar a Jesús, la Ley le impedía obtener la curación. El sistema judío, imponiéndose en nombre de Dios, no permite que nadie se sustraiga a su dominio.

Pero esta mujer adulta se ha emancipado del tabú; quebranta conscientemente la ley de lo puro y lo impuro, que Jesús mismo había violado tocando al leproso (1,42). Se ha encontrado, como Jairo, ante una alternativa: ha tenido que optar entre el amor a la vida y el respeto a la Ley. Ha optado por la vida.

Hasta ahora las curaciones han ido precedidas de una petición o una presentación del enfermo a Jesús (1,30.40; 2,1); esta mujer, en cambio, como los oprimidos de 3,9, a los que Jesús no llegó a curar, toma ella misma la iniciativa de tocarlo.

29 Inmediatamente se secó la fuente de su hemorragia, y notó en su cuerpo que estaba curada de aquel tormento.

La eficacia de su acción es inmediata. El contacto con el manto de Jesús, es decir, su adhesión y confianza en él, rompiendo el muro de la Ley, la cura. Su confianza no la había engañado.

El texto describe el hecho desde un punto de vista objetivo («se secó la fuente») y desde un punto de vista subjetivo («notó en su cuerpo»). Ha cesado la pérdida de vida. La experiencia es de curación definitiva («estaba curada»). El hecho objetivo («se secó la fuente»)

¹⁵ Como en el caso del geraseno (5,6-8), Mc pone la motivación del acto después de efectuado éste.

¹⁶ Para el manto como figura de la persona, véase Mateos-Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos* 20-35. Taylor 335: «Se creía en el poder de quien realizaba curaciones, y en su manto o su sombra, según los casos, veían los antiguos una extensión de su personalidad».

¹⁷ En el período sintáctico comenzado con la mención de la mujer (v. 25), el único verbo principal es «le tocó». El doloroso estado y toda la experiencia pasada de la mujer se van acumulando hasta desembocar en esta acción decisiva.

indica que, al desentenderse de la Ley, ha eliminado la causa de su mal. La experiencia subjetiva («notó en su cuerpo») marca la conciencia del nuevo estado de libertad y vigor.

La curación se opone al historial médico relatado antes: a los sufrimientos provocados por los falsos médicos se opone la facilidad con que se cura recurriendo a Jesús¹⁸; a los gastos que la han dejado en la miseria, la gratuidad; al prolongado proceso, la inmediatez. El deseo de vida de la mujer, continuamente frustrado por la Ley, se ha encontrado con el deseo de Jesús de comunicarla.

El jefe de sinagoga ha tenido que romper con su institución para acudir al heterodoxo Jesús; la mujer rompe con la Ley para obtener la salud. En ambos casos, la posibilidad de vida está ligada a la ruptura con el sistema religioso opresor.

El término «tormento» ha aparecido en 3,10, referido a la opresión social que padecía la muchedumbre que acudía a Jesús. Aparece la relación entre las dos perícopas: la mujer representa al Israel oprimido por el sistema socio-religioso con el arma de la Ley. La cesación del tormento significa que ha cesado la opresión.

Reacción de Jesús e incompreensión de los discípulos

30 *Jesús, dándose cuenta interiormente de la fuerza que había salido de él, se volvió inmediatamente entre la multitud preguntando: «¿Quién me ha tocado la ropa?»*

Jesús tiene conciencia de que la fuerza que él posee se ha comunicado; es una experiencia de Jesús («dándose cuenta internamente»), en paralelo con la que se ha descrito de la mujer («notó en su cuerpo»). A la fuerza comunicada corresponde la cesación de la hemorragia.

Estos paralelos establecen una relación oculta entre Jesús y la mujer. Los dos conocen al mismo tiempo, y ambos conocimientos se verifican a través del contacto de la mujer con la ropa de Jesús, es decir, a través de una comunicación indirecta, no personal.

¹⁸ Sobre el recurso a los médicos, cf. 2 Cr 16,12s: «El año treinta y nueve de su reinado enfermó de podagra. Aunque la enfermedad se fue agravando, acudió sólo a los médicos, sin acudir al Señor, ni siquiera en la enfermedad. Así murió ...»; Eclo 10,10 (mala fama de los médicos); 38,1-15 (elogio del médico), cf. Pesch I 477, Gnllka I 214. De hecho, las opiniones sobre los médicos en el judaísmo eran muy variadas, también entre los paganos, véase Oepke, *TWN* III 201-202. Los términos «médico» y «curar» son en griego de la misma raíz, se establece así en la perícopa la oposición entre los falsos médicos que, a pesar de su título, no curan, y el verdadero, Jesús.

Jesús ha curado sin pretenderlo, pero no sin tener conciencia de ello. Es portador de una vida disponible para todos y el menor contacto con él (adhesión a él) comunica vida.

La curación de la mujer es efecto de «la fuerza» que sale de Jesús. Hasta ahora, los relatos de curación sólo narraban los efectos en los enfermos. Esta es la única vez que Mc describe el proceso interno, el modo como salva/cura Jesús. No solamente pone en movimiento las fuerzas vitales de la persona misma, ésta recibe además una fuerza de vida que procede de él. Según el significado de «fuerza» en este evangelio, es la fuerza de vida de Dios mismo, su Espíritu¹⁹, comunicado por Jesús, que lo tiene en plenitud (1,10).

El contacto físico es el símbolo de la adhesión y la confianza, condición necesaria y suficiente para que se establezca la comunicación. Quien tiene fe en Jesús obtiene vida. Se confirma el significado de la fe: es la adhesión a Jesús y la confianza en él como Salvador, es decir, como dador de vida.

Tan inmediata como la curación es la reacción de Jesús («Inmediatamente se secó» ... «se volvió inmediatamente»). Interrumpe su marcha para poner de manifiesto la relación que se ha establecido entre él y la mujer. Se vuelve hacia atrás «entre la multitud». La pregunta de Jesús no es un reproche. Aunque no la conoce, se dirige a la persona que lo ha tocado para que ella misma haga pública su ruptura con el pasado y su opción por él.

31 *Los discípulos le contestaron: «Estás viendo que la multitud te apretuja ¿y sales preguntando “quién me ha tocado”?»*

Reaparece el grupo de los discípulos, distinto de la gran multitud de seguidores. No ha participado en la misión con los paganos, no se ha mencionado su vuelta ni su presencia en la playa (5,21). En los sucesos descritos por Mc no tenían nada que aportar. Ahora muestran de nuevo su incompreensión.

Su respuesta tiene un tono de insolencia²⁰. La pregunta les parece incongruente; el contacto con Jesús es externo y constatable («Estás viendo»). Por no haberla experimentado, aún no comprenden la realidad del cambio interior por la adhesión íntima a Jesús (4,14-20.26-

¹⁹ En Mc, el singular articulado «la fuerza/la potencia» aparece tres veces; de las otras dos, una designa a Dios mismo (14,62), la otra, la fuerza divina de vida capaz de hacer superar la muerte (12,26) (nota III). La comunicación de la fuerza es, por tanto, la comunicación de la vida misma de Dios. Para el sentido de *dynamis* en Mc, véase Marcos 13 §§ 439-443.

²⁰ Lagrange 141: «La reflexión de los discípulos no es muy respetuosa hacia Jesús; nace de un obtuso sentido común que no penetra la intención del Maestro».

29). La multitud, por el contrario, que tiene experiencia de su estrecho contacto con él («lo apretujaba»), no se extraña de la pregunta.

Los discípulos no dan importancia al término «la ropa» en la pregunta de Jesús y lo suprimen en la suya («quién te ha tocado»). No captan los tímidos acercamientos de los que no se atreven a desafiar la opinión ajena. No perciben el fermento que existe entre ciertos grupos marginados ni su oculta adhesión a Jesús. Por su propia falta de adhesión plena carecen de sensibilidad para percibir estas situaciones.

Jesús y la mujer

32-34 El miraba a su alrededor para distinguir a la que había sido. La mujer, asustada y temblorosa por ser consciente de lo que le había ocurrido, se acercó, se postró ante él y le confesó toda la verdad. El le dijo: «Hija, tu fe te ha salvado. Márchate a la paz y sigue sana de tu tormento».

Jesús no hace caso de la impertinencia de sus discípulos, él sabe el sentido de su pregunta. Al «estás viendo» de los discípulos, excluyente de toda novedad, opone él un «mirar a su alrededor» para descubrir el sujeto de la nueva adhesión.

El sabe lo que busca, pues conoce el anhelo de los oprimidos. Mc señala esta conciencia de Jesús indicando que no busca con su mirada a una persona indeterminada, sino a la que lo ha tocado («a la que había sido»). La mirada de Jesús fuerza a la mujer a salir del anonimato que había mantenido con tanto empeño.

La reacción de la mujer/pueblo al verse descubierta es de temor («asustada y temblorosa»), por ser consciente de lo que le ha ocurrido y de no haber pedido la autorización de Jesús. Teme la reacción de éste.

El temor es la reacción típica en el judaísmo ante la manifestación divina; el Dios de Israel inspira temor²¹. Estos marginados, parte de la multitud inicial (5,21), se han criado en las categorías religiosas judías. Temen un reproche de parte de Jesús, reflejando un sentido de culpa por la acción realizada, que implicaba la ruptura con la Ley.

Por la salud que experimenta, la mujer sabe que la pregunta de Jesús se dirige directamente a ella. No tiene más remedio que acercarse, pues ve que Jesús sabe lo que ha hecho. «Postrarse ante él» (cf.

²¹ Cf. Ex 15,16; Dt 2,25; 11,25, etc. Gnllka I 216.

3,11) significa reconocer su calidad divina (cf. 5,6; Sal 95/94,6)²²; el gesto refleja al mismo tiempo su temor. Sigue esperando el reproche.

Delante de todos cuenta «toda la verdad», que implica su estado anterior, su situación sin salida bajo el régimen de la Ley, su contacto/adhesión a Jesús prescindiendo de ella y el efecto de curación que ha experimentado²³. La palabra «verdad» aparece en Mc sólo en este pasaje, y, atendiendo al contexto, la «verdad» no queda reducida para el hombre a la esfera del conocimiento intelectual, sino que implica una experiencia: la obtención de la libertad y de la vida.

Al gesto y al temor de la mujer no responde Jesús con un reproche, sino con una palabra de afecto («Hija»), la misma que dirigió al paralítico (2,5); así disipa toda sospecha de indignación por su parte y crea una nueva relación. Antes le había comunicado vida/fuerza, ahora le expresa amor.

El apelativo «hija» alude sin duda al texto de Jr 8,22 LXX, donde se une a la idea de curación: «¿No hay médico aquí? ¿Por qué no se ha verificado la curación de la hija de mi pueblo?» La expresión «la hija de mi pueblo» designa al pueblo mismo o a la capital que lo representa (cf. Sof 3,14; Zac 9,9: «hija de Sión»). Esta alusión da a la frase de Jesús el sentido de una elección: los marginados por la institución judía son para Jesús «pueblo de Dios». Su aspiración está colmada.

Por su impureza, la mujer pensaba estar excluida de la relación con Dios. El apelativo «hija» muestra, en cambio, que, aun habiendo violado la Ley, por la adhesión a Jesús es objeto del amor entrañable de Dios.

La falta de la mujer ha sido legalmente grave, las prohibiciones de la Ley eran severas, pero Jesús no les da importancia alguna, como si la Ley no existiese.

El agente de la curación ha sido la fe, que ha aparecido como la adhesión a Jesús rompiendo con el pasado y la confianza de obtener la curación por el contacto con él. Antes, la curación se atribuía a la fuerza de Jesús; ahora, a la fe. La fuerza está disponible, pero solamente la fe/adhesión es capaz de abrirle un cauce. La salvación es obra de Dios con la colaboración del hombre.

En contexto semítico, «la paz» incluye la integridad, la salud, el

²² «Postrarse ante él» aparece en el AT solamente en Sal 94/95,6, donde se refiere al reconocimiento del Dios creador: «Venid, rindámosle homenaje y postrémonos ante él, y lloremos ante el Señor que nos creó» (LXX).

²³ Según Lv 15,31, violar las leyes de lo puro y lo impuro acarrea la ira divina y el peligro de perecer: «Precaved a los israelitas contra la impureza, para que no mueran por su impureza por haber profanado mi morada entre vosotros».

bienestar²⁴. Se opone a la situación de «los que se encuentran mal» (2,17), representados por la mujer. Las palabras de Jesús «márchate a la paz» parecen significar una invitación a entrar en la nueva comunidad, designada como «[la] paz» (nota fil.)²⁵. Así lo insinúa el paralelo con las figuras representativas del mundo pagano, el paralítico y el geraseno, a quienes Jesús dijo «márchate a tu casa» (2,11; 5,19), diferente en ambos casos de «la casa de Israel». La mujer, marginada por la institución judía, tiene su lugar en la comunidad de Jesús.

El verbo «salvar» («tu fe te ha salvado») tiene un doble sentido: en el plano narrativo significa curación, comunicación de salud física; en el plano teológico del evangelista denota la salvación definitiva, efectuada por la comunicación del Espíritu, la vida divina. Con la última frase: «sigue sana de tu tormento», Jesús le confirma a la mujer que su nueva situación es para siempre.

A los años pasados de enfermedad y de angustia se contraponen ahora un futuro de paz y salud. A la esterilidad anterior sucede una nueva posibilidad de ser fecunda. Es la expresión figurada de la alternativa que Jesús ofrece.

Resumiendo brevemente el significado de las figuras contenidas en la perícopa, puede decirse: Grupos de marginados por la institución religiosa judía que, a pesar de todos sus esfuerzos, siguen siendo tachados de «impuros» y separados de Dios por no practicar una observancia de corte fariseo, tienen noticia de Jesús, de su actividad y de su mensaje y se persuaden de que en él pueden encontrar remedio a su situación. Toman entonces la iniciativa: se emancipan de la Ley que los retenía en la marginación, dan su adhesión a Jesús y hacen suyo su mensaje; aunque no hacen pública su ruptura ni su adhesión, sienten la liberación que ésta efectúa y la vida que comunica.

Jesús, sin embargo, aunque no haya tenido contacto con ellos, sabe de la existencia de estos grupos y quiere que salgan a la luz y que su decisión sea conocida de todos: el pueblo adulto y capaz de iniciativa (del que es figura la mujer) no debe mantenerla en secreto ni vivirla clandestinamente, sino exponer ante todos su vicisitud y, desafiando al sistema religioso que condena la actividad de Jesús, integrarse en la comunidad alternativa que él ha fundado fuera de la institución judía.

²⁴ Cf. Pesch I 482, Foerster, *TWNT* II 406-409.

²⁵ Lagrange 142: «La fórmula no es solamente un modo de despedirse, es la indicación de que todo va bien, que se puede estar tranquilo». Taylor 338: «Las expresiones de este tipo pueden tener el sentido que les dé el locutor».

III. Mc 5,35-6,1a: *Nueva vida para el Israel
sometido a la institución*
(Mt 9,23-26; Lc 8,49-56)

³⁵Aún estaba hablando cuando llegaron de casa del jefe de sinagoga para decirle:

—Tu hija ha muerto. ¿Para qué molestar ya al maestro?

³⁶Pero Jesús, sin hacer caso del mensaje que transmitían, le dijo al jefe de sinagoga:

—No temas; ten fe y basta.

³⁷No dejó que lo acompañara nadie más que Pedro, Santiago y Juan, el hermano de Santiago. ³⁸Llegaron a la casa del jefe de sinagoga y contempló el alboroto de los que lloraban gritando sin parar. ³⁹Luego entró y les dijo:

—¿Qué alboroto y qué llantos son éstos? La chiquilla no ha muerto, está durmiendo.

⁴⁰Ellos se reían de él.

Pero él, después de echarlos fuera a todos, se llevó consigo al padre de la chiquilla, a la madre y a los que habían ido con él y fue adonde estaba la chiquilla.

⁴¹Cogió a la chiquilla de la mano y le dijo:

—*Talítha, qum* (que significa: «Muchacha, a ti te digo, levántate»).

⁴²Inmediatamente se puso en pie la muchacha y echó a andar (tenía doce años). Se quedaron viendo visiones.

⁴³Les advirtió con insistencia que nadie se enterase y encargó que se le diera de comer.

6 ^{1a}Y salió de aquel lugar.

NOTAS FILOLOGICAS

35 *Aún estaba hablando*, gr. *eti autou lalountos*, genit. absol. temporal. La duración hasta el presente del texto, indicada por *eti*, queda interrumpida por el aspecto puntual del presente histórico *erkbontai legontes*. A menudo, *eti* no va seguido del correlativo *de* (pero cf. Lc 9,42), Blass § 459.4. Asíndeton después de discurso directo (7 veces en Mc), Reiser 156.

de [la casa] del jefe de sinagoga, gr. *apo tou arkhisynagôgou*; la construc. con *apo* puede referirse a la casa, Robertson 502, Lagrange 142, Taylor 339. Por su parte, Black, *Approach* 108, propone un sentido partitivo: «de los del jefe de sinagoga»; también Moulton-Howard II 433, que interpreta la construcción con *apo* (otras veces con *ek*) como el plural semitizante del pronombre indefinido: «algunos de los del jefe de sinagoga». Sin embargo, la correspondencia de 5,35: *erkhontai apo tou arkhisynagôgou*, con 5,38: *erkhontai eis ton oikon tou arkhisynagôgou*, decide en favor de la primera interpretación.

Tu hija ha muerto, gr. *bê thygatêr sou apethanen*. El verbo *apothnêskô* (5,35,39; 9,26; 12,19.20.21.22; 15,44) nunca se encuentra en boca de Jesús, excepto en 5,39, en la frase negativa «no ha muerto». Nótese la sorprendente colocación del sujeto al principio de la frase, que da a ésta un tono de frialdad (cf. Lc 8,39: *tehnêken bê thygatêr sou*); lo mismo en v. 39 (cf. Mt 9, 24), Reiser 94.

¿Para qué molestar ya al maestro?, gr. *ti eti skylleis ton didaskalon*, «¿por qué ya molestas al maestro?», pregunta que, unida a la noticia, adquiere el sentido de consejo: «¿qué [sentido tiene] que molestes aún al maestro?», que coincide con la traducción propuesta. El adverbio *eti* inicial y éste tienen diferente sentido: el primero denota un pasado que continúa en el presente («aún, todavía»); el segundo, un pasado que no debe continuar («ya [no], más»).

molestar, gr. *skyllô* (única vez en Mc), originalmente «desgarrar», Lagrange 142; «desollar», Taylor 339; en ático, «molestar, importunar, incomodar».

36 *sin hacer caso*, gr. *parakousas* (única vez en Mc), que puede significar «oír por casualidad/sin pretenderlo» o bien «no hacer caso, ignorar». La siguiente locución de Jesús hace preferible el segundo sentido, cf. Mt 18,17, con complem. en genit.; Blass § 173.2.3 (nicht hören auf), Pesch I 484. Para las opiniones, véase Taylor 340. Algunos codd. leen *akousas* (como Lc 8,50), cf. Metzger, *A Textual Commentary* 87.

del mensaje que transmitían, gr. *ton logon laloumenon*, partic. pres. durativo; el dicho de Jesús a Jairo corta, por tanto, la comunicación del mensaje. Nótese la antítesis entre este mensaje de muerte y el de Jesús, cuya exposición se expresa también con la frase *lalein ton logon* (2,2; 4,33; 8,32).

No temas, gr. *mê phobou*. La negación del imper. pres. tiene sentido preventivo, si se refiere a una situación aún no existente, o interruptivo, si la situación ya existe; véase Mateos, *El Aspecto* §§ 125,127. El dicho de Jesús pretende impedir que la noticia cause temor en el jefe de sinagoga (preventivo) o bien hacer cesar un temor incipiente (interruptivo); Moulton I 124s, Moulton-Turner III 75. Aunque la misma locución se emplea en las epifanías (6,50, cf. Lohmeyer 105), aquí no tiene ese sentido, Pesch I 484.

ten fe y basta, gr. *monon pisteue*, en asíndeton adversativo con la expresión anterior, Reiser 142. Según Zerwick 242, el imperat. pres. indica acción (o estado) existente que debe ser continuada: «tene fidem quam hucusque habuisti», es decir, tiene sentido confirmativo, cf. Mateos, *El Aspecto* § 126. Para Blass § 335, el imper. pres. transmite en este caso una orden más suave que el de aoristo; *monon* adverbial, «solamente».

37 *No dejó*, gr. *ouk apbêken*, cf. 2,5: *apbientai*, «se cancelan, se perdonan». *acompañara*, gr. *synakolouthêsai*, derivado de *akolouthêô*, «seguir», construido con *meta* (cf. v. 40: *tous met' autou*); en los otros dos casos en que aparece, Mc 14,51 y Lc 23,49, se construye con dativo.

más que, gr. *ei mê*, cf. 2,7, como de ordinario, sin verbo, Blass § 376.1.

Pedro, Santiago y Juan, gr. *ton Petron k. Iakôhon k. Iôannên*, bajo un *nulo*

artículo, subrayando la unidad de los que forman el primer subgrupo de los Doce, a quienes Jesús impuso un sobrenombre (3,16 Lect.).

38 Llegaron a, gr. *erkbontai eis*, pres. hist. En este caso, la prepos. *eis* no indica entrada (cf. v. 39: *eiselthôn*), sino término del movimiento, Zerwick § 97.

alboroto, gr. *thorybon*, explicado por los participios que siguen.

de los que lloraban gritando sin parar, gr. *kai klaiontas k. alalazontas polla*; el *kai* inicial es explicativo: «de», Taylor 341. El segundo participio es modal respecto al primero: «lloraban gritando»; *polla* adverbial, «mucho», en el sentido de continuidad («sin parar», cf. 1,45), pues la intensidad está expresada por *alalazontas* (sólo aquí en Mc); *klaio*, 5,39; 14,72; para *klaio* como expresión de duelo, cf. Rengstorf, TWNT III 721; *alalazô*, en gr. clás. y LXX, se aplica tanto a gritos de alegría como de dolor (Jr 4,8), Strack-B. I 521ss, Bauer s.v., Taylor 341.

39 Entró, gr. *eiselthôn*, cf. 2/4 Re 4,33: *k. eisêlthen Elissae eis ton oikon*.

¿Qué alboroto y qué llantos son éstos, gr. *ti thorybeisthe kai klaiete*, en traduc. idiomática; *thorybeô*, en gr. clás., LXX y papiros, Taylor 341.

La chiquilla, gr. *to paidion* (5,40.41; 7,28.30; 9,24.36.37; 10,13.14.15), en este caso, de doce años (v. 42).

no ha muerto, está durmiendo, gr. *ouk apethanen* (aor. punt.) *alla katheudei* (pres. durativo). La oposición marcada en gr. por *alla* queda suficientemente marcada en esp. con la oposición de la frase afirmativa a la negativa; *katheudô*, 4,27.38; 5,39; 13,36; 14,37.40.41, puede significar el sueño de la muerte (LXX Sal 87/88,6; Dn 12,2), considerada un estado no definitivo; cf. *koimaomai*, Jn 11,11, etc. Strack-B. I 523.

40 Ellos se refían de él, gr. *k. kategelôn autou* (sólo aquí en Mc; Mt 9,24; Lc 8,53); para *kata* + genit. de persona, con sentido de hostilidad, Blass § 181.1; cf. 9,40 y el adv. *katenanti* (11,2; 12,41; 13,3), Mateos, Marcos 13, § 113.

Pero él, gr. *autos de*, pronombre demostr. usado como personal, Blass § 277.3.

después de echarlos fuera a todos, gr. *ekbalôn pantas*, aor. efectivo.

se llevó consigo, gr. *paralambanei*, pres. hist. (con acusat. de persona: 4,36; 5,40; 9,2; 10,32; 14,33); Mateos, El Aspecto § 119.

a los que habían ido con él, gr. *tous met' autou*, anafórico a v. 37: *met' autou synakolouthêsai*. La locución no tiene, pues, el sentido técnico que posee en 3,14; 4,36; 5,19.

fue adonde, gr. *eisporeuetai hopou; eisporeuomai*, aunque lexema durativo usado sólo en pres. e impf. (Mateos, El Aspecto § 208), incluye el sema de término (*eis-*), cf. 1,21a. Denota, por tanto, el trayecto y la llegada a un lugar; no significa, pues, «entrar» (v. 39: *eiserkbomai*), sino «caminar hasta», «ir a».

chiquilla, gr. *paidion*, «niño» (desde que nace), «chiquillo», en esta perícopa, de doce años (v. 42); puede usarse como expresión de afecto, cf. Jn 21,5.

41 Cogió a la chiquilla de la mano, gr. *kratêsas tês kheiros tou paidiou*. La frase «coger de la mano» aparece en 1,31; 5,41; 9,27, siempre referida a un sujeto judío.

le dijo, gr. *legei autê*, pres. hist.; concord. *ad sensum* del pronombre femenino con *to paidion*, Robertson 684, Blass § 282.4.

Talita, *qum*, con forma imperativa masculina, aunque muchos codd. leen *qumi* (forma femenina); según Dalman, es posible que ya en aquella época, como ciertamente sucedió más tarde, la *i* final no se pronunciase, cf. Metzger, A Textual Comment. 87; para las opiniones, Lagrange 144.

que significa, gr. *ho estin methermeneuomenon*, participio explicativo más que construcción perifrástica: «que, traducido, significa», Moule 17.

Muchacha, gr. *to koruston* (5,41.42; 6,22.28), «muchacha casadera», «mocita»,

diminutivo del clás. *korê*. El artículo griego corresponde al estado enfático arameo *talitba*, Robertson 465, Zerwick § 34, Moule 32. Uso del nominativo articulado en función de vocativo (cf. 5,8.34), en clásico para dirigirse a subordinados, a los que así en cierto modo se hablaba en tercera persona, Schwyzer II 63s, Blass § 147.2. Otros términos arameos en Mc: 3,17; 7,11.34; 10,51; 14,36; 15,22.34.

levántate, gr. *egeire*, intransitivo (cf. 2,11: *soi legô, egeire*, frase paralela), Robertson 1215. Para la diferencia de matiz entre el imper. pres. y el imper. aor. (Lc 7,14: *egerthên*), véase Mateos, *El Aspecto* § 271.

42 *inmediatamente se puso en pie y echó a andar*. gr. *k. euthys anestê kai periepatei*, impf. sucesivo tras aoristo, Mateos, «El imperfecto sucesivo» § 51. Para *anastênai* intransit., «levantarse», cf. 1,35; 2,14; 3,26, etc.; *peripateô*, cf. 2,9: *egeire ... kai peripatei*.

tenía doce años, gr. *ên gar etôn dôdeka*; *gar* parentético, cf. 2,15: *êsan gar polloi*; genit. predicativo, clásico, Robertson 497, Blass 165.3. Otros incisos parentéticos en 2,10s.22; 6,14s; 7,2s.11.19, etc., Moulton-Turner IV 26.

se quedaron viendo visiones, gr. *k. exestêsan [euthys] ekstasei megalê, euthys* críticamente dudoso, Metzger, *Text. Comm.* 87. El dativo interno o *cognatus* expresa modo; no es desconocido en griego clás., pero en el NT parece deberse al substrato semítico, Zerwick § 62, Blass § 198.6; «un septuagintismo que representa la construcción hebrea del infinitivo absoluto seguido de un verbo en forma personal (cf. Gn 2,16s)», Taylor 343. El uso del dat. en lugar del acus. es más común cuando el complemento va adjetivado, cf. 1 Mac 14,29: *doxê megalê edoxasan*, Blass, *ibid.*, pero cf. Ez 26,16: *ekstasei ekstêsontai*; Mc 4,41: *epbobêthêsan pbobon megan*. La expresión idiomática usada en la traición rinde bien la intensidad del asombro; *existêmi* (2,12); *ekstasis* (16,8), que denota un estado fuera de lo normal, puede indicar «asombro», «aturdimiento», «desconcierto», etc., según los contextos; término usado en gr. clás., LXX y papiros, Taylor 343.

43 *les advirtió con insistencia*, gr. *diesteillato autois polla; diastellomai* (7,36bis; 8,15; 9,9), «advertir, encargar expresamente», clás., LXX y papiros, Taylor 344; *polla* adverbial, «mucho», cf. 1,45; 5,10.23.28.

que, gr. *hina*, completivo, cf. 3,9.

se enterase, gr. *gnô*, aor. temát. subjunt., en lugar de *gnô* (Jn 7,51; 11,17), Robertson 308.1214, Moulton-Howard II 211, Blass § 95.2. El aor. es ingresivo de estado, véase Mateos, *El Aspecto* 144.

encargó, gr. *eipen*, «dijo», «encargó», «ordenó», según los contextos.

que se le diera de comer, gr. *dotbênai autê phagein*; infinit. dependiente de otro infinit., Robertson 1085. El infinit. con *didômi* es ático, Blass § 390.1. La pasiva *dotbênai* deja en la sombra el agente, Blass § 392.4, Taylor 344. En clás. se habría usado el activo *dounai* (asi cod. D), Moulton-Turner III 130.

6,1a *Y salió de aquel lugar*, gr. *kai exêlthen ekeithen*; el adv. *ekeithen*, «de allí», no se refiere meramente a la casa, sino al lugar o comarca donde estaba, cf. 6,10.11; 7,24; 10,1.

CONTENIDO Y DIVISION

La perícopa narra el desenlace del episodio de Jairo, después de intercalado el de la mujer con flujos. El relato termina en 6,1a, que cierra la estancia de Jesús en aquella comarca, a la que había llegado procedente de Gerasa (5,21) ¹.

Continuando el primer cuadro del triptico, en el que Jairo fue a pedir a Jesús vida para su hija (5,21-24a), describe Mc la dramática situación de las comunidades judías integradas en la institución religiosa. La opresión que ésta ejerce va anulando la personalidad del pueblo, llevándolo a una situación de muerte en vida.

Jesús es la única esperanza para ese Israel; sólo él puede sacarlo de la situación en que se encuentra. Pero esta salvación no se realizará revitalizando las antiguas instituciones, sino comunicando vida dentro del contexto de la nueva alianza, en la que el pueblo deja de ser dependiente de la institución opresora.

A diferencia de la mujer con flujos, que representa a los marginados por la institución que han intentado sin éxito integrarse en ella, la niña representa a los integrados en la institución que llegan a ser muertos en vida por la opresión religiosa que sufren. La figura de la mujer continuaba la del leproso, prototipo de los marginados de Israel (1,39-45); la figura de la niña continúa la del hombre del brazo atrofiado (3,1-7a), prototipo de los fieles de la sinagoga privados de libertad y de posibilidad de desarrollo por la imposición de una observancia que anula al hombre.

La perícopa puede dividirse en tres escenas y un colofón:

5,35-36: Noticia de la muerte y reacción de Jesús.

5,37-40a: El duelo en la casa. Rechazo de la esperanza.

5,40b-43: La nueva vida.

6,1a: Colofón. Jesús abandona el lugar.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Marca decisiva del sentido figurado de esta perícopa es una patente incongruencia narrativa: Jesús encarga mantener en secreto la resurrección de la niña (v. 43) cuando numerosa gente conocía su muerte y estaba haciendo duelo por ella (v. 38). Con esta contradicción tan evidente advierte Mc al lector que el sentido del relato no es el inmediato y obvio. Otras marcas:

2. Presentes históricos: v. 35: «llegaron/llegan»; v. 38, «llegaron/llegan», «contempló/contempla»; v. 39, «dijo/dice»; v. 40, «se llevó/se lleva», «fue/va»; v. 41, «dijo/dice». Esta repetida actualización del episodio insinúa la existencia de un sentido figurado aplicable al presente del evangelista.

3. No aparece el nombre «Jairo», pero se menciona tres veces al «jefe de sinagoga» (vv. 35.36.38), a quien pertenecen «su hija» (v. 35) y «la casa» (v. 38).

4. «hija», cf. 5,34, donde Jesús llama así a la mujer curada.

5. Denominaciones sucesivas: hijita (v. 23), hija (v. 35), chiquilla (vv. 39.40.41), muchacha (vv. 41.42). Jesús no utiliza la denominación «hija», la llama primero «chiquilla» (v. 39) y después «muchacha» (v. 41).

6. «el mensaje que transmitían» (v. 36), cf. 2,2 y 4,33: «él les exponía/transmitía el mensaje» (nota fil.).

7. «Pedro, Santiago y Juan» (v. 37), los discípulos que han recibido un sobrenombre (3,16.17). Innecesaria repetición del nombre de Santiago.

¹ Se trata de una oposición inclusiva (llegada-salida); por otra parte, el presente histórico de 6,1b: «va a su tierra», no puede formar una unidad con el aoristo «salió» de 6,1a; cf. 3,20: *kai erkebetei ... kai symekbetei*.

8. Alusiones al Cantar: «está durmiendo (v. 39) ... le dijo (v.41)», cf. Cant 5,2: «Estaba durmiendo ... cuando oigo a mi amado que me llama», cf. Mc 2,19: «el novio/esposo»; «a la madre» (v. 40), cf. Cant 3,4: «a la casa de mi madre». «Muchacha» (vv. 41.42) equivale a «mocita casadera».

9. «coger de la mano» (v. 41), cf. 1,31, de la suegra de Simón, y 9,27, del niño epiléptico, todos personajes judíos.

10. «*Taliúba, qum*», palabras arameas (cf. 3,17; 7,34; 10,51, etc.).

11. «a ti te digo: Levántate», como al paralítico (2,11).

12. «echó a andar» (v. 42), cf. 2,9, del paralítico.

13. «doce años», detalle narrativamente superfluo; la misma duración que la enfermedad de la mujer (5,25); «doce», número de Israel².

14. «que se le diera de comer», detalle narrativo aparentemente trivial después del clímax de la resurrección.

LECTURA

Noticia de la muerte y reacción de Jesús

35 *Aún estaba hablando cuando llegaron de casa del jefe de sinagoga para decirle: «Tu hija ha muerto. ¿Para qué molestar ya al maestro?»*

La introducción «aún estaba hablando» muestra la conexión de esta escena con la anterior, en la que Jesús se dirigía a la mujer curada (5,34). Mientras Jesús habla a la mujer de salvación y salud, llegan emisarios de casa del jefe de sinagoga anunciando la muerte de la hija a la que Jesús iba a curar.

Otra conexión con el episodio anterior la efectúa la palabra «hija». A la mujer con flujos, figura del Israel marginado, Jesús la ha llamado así, señalando la nueva relación con Dios («la salvación») que ha establecido a través de él. En esta escena se habla, en cambio, de «la hija del jefe de sinagoga» («tu hija»), mostrando que el Israel integrado en la institución no se relaciona con Dios, dador de vida, sino con el sistema religioso e institucional del que depende y que lo lleva a la muerte.

La llegada de los emisarios sucede cuando «aún estaba hablando» Jesús. Se yuxtaponen así el discurso de vida y el de muerte; el primero procede de Jesús, el segundo, del ámbito de la institución. En efecto, el lugar de procedencia de los emisarios no se designa como «la casa

² Existen aún otros paralelos reveladores con personajes que aparecen más adelante en el evangelio, como la hija de Herodías y la hija de la mujer siriofenicia. Serán tomados en consideración en las perícopas correspondientes.

de Jairo», persona particular, sino como «la casa del jefe de sinagoga», haciendo resaltar el aspecto institucional. También el término «hija» queda determinado por la misma denominación: no se la llama «hija» (querida) del hombre Jairo (cf. 5,22: «mi hijita»), sino hija del funcionario, la que depende de su autoridad. Dentro de la institución, la relación dirigente-pueblo se concibe como posesión, dominio y dependencia.

Con la noticia «ha muerto» indican los que llegan un final irreversible, la supresión de toda esperanza. Muestran con esto que la institución es incapaz de comunicar vida al pueblo y ni siquiera de mantenerla.

Los emisarios no se limitan a comunicar la noticia, sacan una consecuencia para ellos evidente: «¿Para qué molestar ya al maestro?» El apelativo «el maestro» muestra que en el ambiente del jefe de sinagoga se consideraba a Jesús como tal, a pesar de la existencia de los letrados, maestros oficiales. Como en la sinagoga de Cafarnaún (1,22), se ha reconocido la autoridad de Jesús; así lo ha manifestado Jairo al ir a encontrarlo y pedirle que salve a su hija.

Pero, al mismo tiempo, la pregunta delata que los emisarios no tienen fe en Jesús como dador de vida³. Habían puesto cierta esperanza en él, pero, ante la muerte, estiman que ni siquiera de él se puede esperar solución. Para ellos, Jesús habría podido fortalecer una vida agonizante, la del pueblo dentro de las antiguas instituciones, pero no puede restituir la vida donde ya no existe, ni hacer posible un nuevo comienzo sin conexión ni continuidad con el pasado.

36 Pero Jesús, sin hacer caso del mensaje que transmitían, le dijo al jefe de sinagoga: «No temas; ten fe y basta».

Para Jesús no cuenta la noticia que transmiten los emisarios, pero quiere prevenir los efectos que pueda tener en el ánimo del jefe de sinagoga. Su recomendación es doble: no ceder al miedo y continuar en su actitud de fe-confianza en él⁴.

De hecho, la frase «el mensaje que transmitían» equivale a la que usa Mc para la actividad de Jesús (2,2 y 4,33: «les exponía el mensaje»)

³ De hecho, la denominación «el maestro» es también limitativa. En el lenguaje del judaísmo, «maestro» era el que exponía un mensaje ateniéndose al AT, y esto ven los emisarios en Jesús: piensan que con su enseñanza habría podido sanar la situación del pueblo, pero no creen que pueda producir una vida donde no hay más que muerte. Jairo, en cambio, no había acudido a Jesús como maestro, sino como dador de vida (5,23: «para que se salve y viva»), mostrando así su fe en él.

⁴ En la misma oposición que se ha encontrado en el episodio de la tempestad: «¿Por qué sois cobardes? ¿Aún no tenéis fe?» (4,40).

(nota fil.)⁵. Pero, como se ha dicho, se trata de dos mensajes contrapuestos: Jesús expone un mensaje de vida, la institución transmite uno de muerte. El mensaje de vida suscita la fe; el de muerte, el temor. El jefe de sinagoga, a pesar de la institución, había optado por el mensaje de vida. Jesús le ayuda con sus palabras a no echarse atrás.

Jesús se dirige «al jefe de sinagoga», es decir, al hombre en cuanto investido de un cargo oficial. De hecho, su pertenencia a la institución podía pesar sobre él ante la noticia que la institución misma le comunica.

Como en el caso de la mujer con flujos (5,34: «tu fe te ha salvado»), la fe aparece como la única condición necesaria («ten fe y basta») para que la hija del jefe de sinagoga «se salve y viva» (5,23). Jairo ha estado presente en la escena de la mujer y ha sido testigo de la fuerza de vida de Jesús; esto debe mantener viva su confianza. Sin embargo, no debe limitarla a lo que ha visto en el caso de la mujer con flujos, que Jesús puede detener la pérdida de vida y comunicar una vitalidad nueva donde ésta se va extinguiendo; ha de creer también que puede comunicar vida donde ya no existe. Su fe ha de alcanzar un grado superior⁶.

Con su exhortación a la fe muestra Jesús su amor a Israel y su deseo de salvarlo. La mujer tenía que superar el obstáculo de la Ley; el jefe de sinagoga, el de la muerte. La fe consiste en la adhesión a Jesús y una confianza en él que lo reconoce sin reservas como dador de vida. Los emisarios habían aconsejado la resignación ante el hecho irreversible. Jesús indica que ninguna situación es irreversible para él ni para el que cree en él. La fe o adhesión a él nunca lleva al fracaso, pues ella crea el vínculo que permite a su fuerza comunicarse. Es todo lo que necesita Jairo.

El duelo en la casa. Rechazo de la esperanza

37 *No dejó que lo acompañara nadie más que Pedro, Santiago y Juan, el hermano de Santiago.*

Continúan el camino a la casa del jefe de sinagoga: éste ha escuchado la recomendación de Jesús.

En el episodio anterior Jesús quiso que se hiciera público el

⁵ En griego: *ton logon taloumenon* (5,36), *elalei autok ton logon* (2,2 y 4,33).

⁶ Pesch I 484: «debe... reforzar su fe».

cambio de situación de la mujer/pueblo; ahora, en cambio, no quiere que la multitud que lo seguía asista a lo que está para hacer. La multitud estaba compuesta por los seguidores de Jesús no vinculados a la institución judía; los problemas que afectan a los integrados en la institución no son los suyos ni Jesús quiere que afecten a ese grupo de seguidores⁷.

En cambio, hace que lo acompañen Pedro, Santiago y Juan, los tres primeros de la lista de los Doce, a los que había puesto un sobrenombre. Estos forman una unidad, como lo indica la construcción sintáctica griega⁸. Los sobrenombres subrayaban sus actitudes: «Piedra» (Pedro), la obstinación; «Truenos», el autoritarismo (3,16s Lect.). Esas características los hacen especialmente refractarios al mensaje. La identificación de Juan como «el hermano de Santiago», con la innecesaria repetición del nombre de éste, pone de relieve la postura común de los hijos de Zebedeo.

Estos discípulos deben ser testigos de la muerte que produce la institución y de la potencia de vida de Jesús. El ideal de los discípulos es reformista; han de comprender que, bajo el dominio de la institución religiosa, el pueblo sometido no tiene salida: no basta con una reforma, hace falta el cambio radical expresado antes por la denominación de Jesús como «el Esposo», que implica una alianza nueva y la superación de las instituciones de Israel (2,18-22)⁹.

Jesús quiere mostrarles que el reinado de Dios conlleva la discontinuidad con el pasado. El grupo de discípulos representa al nuevo Israel (3,13-19: «los Doce»), que va a ser testigo¹⁰ del estado de

⁷ En 9,25 se dará un caso del mismo género: al ver Jesús que se acerca la multitud de estos seguidores, acelera el proceso de liberación del poseído, figura del pueblo que depende de la institución.

⁸ Para los tres nombres hay un solo artículo (*ton Petron kai Iakôbon kai Iôannên*), subrayando la unidad de los que forman el primer grupo de los Doce (3,15s). Manicardi 84, que no analiza el significado de los sobrenombres, cree que la presencia de los tres discípulos se debe a su mayor intimidad con Jesús; quiere apoyar esta opinión en 3,9-10 («dijo a sus discípulos que le tuvieran preparada una barquilla por causa de la gente»), aunque en ese texto se habla en general de los discípulos, no de estos tres, y no aparece ningún particular gesto de intimidad de Jesús con ellos.

⁹ La cercanía de las expresiones sobre el temor y la fe encontradas en 4,40 y en la exhortación de Jesús a Jairo indica que la perícopa va a responder a la pregunta que se hicieron los discípulos ante la figura de Jesús, capaz de imponerse a los elementos adversos: «¿Quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?» Los discípulos no habían comprendido el sentido de la potencia de Jesús; por eso su reacción había sido el miedo extremo (4,41: «les entró un miedo atroz»). Ahora tendrán ocasión de ver cómo esa potencia no se ejerce en la venganza, sino en la comunicación de vida.

En la lista de los Doce aparece ya la fórmula que presenta la doble mención de Santiago, Pesch I 485. Los mismos tres discípulos aparecerán acompañando a Jesús en otras dos ocasiones: en la transfiguración (9,2-9) y en Getsemaní (14,32-42). Los tres pasajes están relacionados, como se irá viendo en el comentario.

¹⁰ Gnllka I 217: «Los Tres se convierten en testigos calificados».

muerte del antiguo y de la vida que constituye al nuevo, vida que procede directamente de Jesús.

Al comenzar el trayecto, Jairo aparecía en cabeza: «Y [Jesús] se marchó con él» (5,24a), seguido de la multitud (5,24b).

Llegados a la frontera de la muerte, el jefe de sinagoga queda en la sombra; Jesús toma la iniciativa y decide quién va a acompañarlo.

38 Llegaron a la casa del jefe de sinagoga y contempló el alboroto de los que lloraban gritando sin parar.

Jesús y sus acompañantes llegan «a la casa del jefe de sinagoga». Cada vez que se habla de muerte o se alude a ella aparece la denominación «el jefe de sinagoga». La mención del cargo en vez del nombre propio da a esta casa un carácter especial; no es la casa de una familia, sino el lugar de la institución religiosa oficial.

Continúa así el lenguaje figurado de Mc. Esta «casa» se contrapone a la nueva «casa de Israel» (3,20 Lect.; cf. 7,17; 9,28), fundada por Jesús al constituir a los Doce. Desde ese momento, en que el antiguo pueblo elegido ha dejado de existir como tal, la antigua «casa de Israel» (cf. 2,1 Lect.) no es más que «la casa del jefe de sinagoga», una institución dominadora donde el pueblo muere.

Es la casa del duelo. La conexión de los verbos «llegaron» y «contempló» muestra que el alboroto es el único rasgo que destaca en la casa. A los ojos de Jesús se ofrece el espectáculo de los que se lamentan y gritan. El duelo supone que todos están al corriente de la muerte de la niña¹¹.

Para éstos que llenan la casa, la muerte es un hecho irreversible, sin remedio, cuyo único comentario es el llanto sin esperanza («sin parar»). El vacío que deja la niña muerta lo llenan ellos con llanto y gritos; no saben reaccionar de otra manera. Están persuadidos de que esta muerte es definitiva, pues la institución a la que pertenecen no puede aportar solución alguna.

Este «alboroto» es lo opuesto a la «paz» que Jesús ha ofrecido a la mujer curada (5,34). La gente que se lamenta es el mismo pueblo judío que carece de esperanza¹². En su sistema religioso no encuentran consuelo para su dolor.

¹¹ En la lógica narrativa, el lamento fúnebre sirve para subrayar la efectividad de la muerte y excluir una muerte aparente; lo mismo, el escepticismo que sigue, cf. Pesch I 486a. Derrett, «Mark's Technique» 480-485, siguiendo la interpretación historicista, habla de la posibilidad de un estado catatónico o cataléptico.

¹² Los que lloran no son, o al menos no únicamente, plañideras profesionales, puesto que en el original griego el pronombre es masculino («les dijo a ellos»).

39-40a *Luego entró y les dijo: «¿Qué alboroto y qué llantos son éstos? La chiquilla no ha muerto, está durmiendo». Ellos se reían de él.*

Jesús ha contemplado el alboroto desde fuera. Ahora entra en la casa donde se llora y se grita. Entra para rectificar la interpretación de la muerte que dan los presentes con su duelo. Se dirige a ellos para reprocharles su demostración de dolor, proponiéndoles implícitamente que revisen su actitud. Sus palabras hacen vislumbrar una esperanza.

A continuación les propone Jesús cómo debe interpretarse el hecho: «la chiquilla no ha muerto, está durmiendo». El primer miembro se opone frontalmente a la afirmación hecha antes por los emisarios llegados de la casa del jefe de sinagoga: «tu hija ha muerto» (5,35), noticia que anticipaba el duelo que se manifiesta ruidosamente en la casa. Entonces Jesús desmintió la afirmación de los emisarios exhortando a la fe al jefe de sinagoga; ahora, en la casa, desmiente la necesidad de duelo con una rotunda negación de la muerte¹³.

Para designar a la niña usa Jesús el término «chiquilla», que aparecerá otras tres veces en el relato que sigue. No se la volverá a llamar «hija», denominación que indicaba su dependencia respecto al jefe de sinagoga. Jesús reconoce la minoría de edad («chiquilla»), pero no la dependencia.

Al decir «está durmiendo» quita Jesús a la muerte su carácter definitivo¹⁴. Desde el momento en que él está presente, se produce un cambio: lo que antes se consideraba irreversible, deja de serlo, porque Jesús propone una alternativa que antes no existía y que permite superar esta muerte.

El verbo «dormir», conectado con la subsiguiente interpelación de Jesús a la niña, parece aludir al único pasaje del Cantar donde el «dormir» de la esposa está en relación con la voz del esposo: «Estaba durmiendo ... cuando oigo a mi amado que me llama» (Cant 5,2). La escena que sigue confirmará el sentido nupcial del relato.

La reacción de los presentes es de total escepticismo. No aceptan la esperanza que les abre Jesús. Para ellos, lo que ha dicho es absurdo. Constatan que en la institución el pueblo muere y se limitan a desahogar su dolor.

¹³ Peach I 486: «La enigmática afirmación de Jesús presenta grandes dificultades para los intérpretes. Dado que en el contexto precedente (v. 35.38) y sucesivo (v. 40a) se excluye directamente una muerte aparente, las palabras de Jesús deben entenderse sólo en sentido metafórico y paradójico. ... A partir de Jesús, se ha quebrado la ineluctabilidad de la muerte». Cf. Kertelge, *Wunder* 116.

¹⁴ Peach I 487 señala que «dormir» es un término eufemístico para designar la muerte; ésta es provisional, un sueño en espera de la resurrección. Cf. Oepke, *TWNT* III 434-440.

Las palabras de Jesús eran una invitación implícita a confiar en él, una invitación a la fe (v. 36). Su invitación es rechazada. Los que están integrados en la institución no admiten la existencia de una alternativa fuera de ella. Ante la evidencia del hecho de la muerte, la afirmación de Jesús les suena a despropósito; de ahí su reacción: «Ellos se reían de él». Del llanto han pasado a la risa; se ríen del que pretende conocer una salida de la muerte¹⁵.

La nueva vida

40b *Pero él, después de echarlos fuera a todos, se llevó consigo al padre de la chiquilla, a la madre y a los que habían ido con él y fue adonde estaba la chiquilla.*

Ante la reacción de burla de la gente, Jesús actúa con autoridad. En la casa del jefe de sinagoga es él quien toma las decisiones. Expulsa sin más a los que hacían duelo y designa a los que han de presenciar su encuentro con la niña. No va a actuar en un ambiente de incredulidad hostil.

Toma consigo al padre y a la madre de la niña y a los discípulos que habían ido con él. El antes denominado «jefe de sinagoga» pasa a ser «padre»: se cambia la función oficial por el hecho humano. Al estar unido con la «madre» no representa una figura de autoridad, sino de vida. La presencia de la «madre» indica también el sentido nupcial de la escena (Cant 3,4: «en la casa de mi madre»); el padre y la madre han de entregar a la esposa¹⁶. Los discípulos que habían ido con Jesús son «los amigos del esposo» (2,19), que lo acompañan en la boda y hacen de testigos¹⁷. Ya no se mencionan sus nombres, sólo importa la función que desempeñan.

La escena remite, pues, a 2,19, donde Jesús se presenta como el novio/esposo¹⁸. Esto equivale a anunciar la instauración de una nueva alianza (cf. Jr 31/38,31), utilizando el simbolismo nupcial propio de los profetas en vez del jurídico establecido por el Pentateuco.

¹⁵ La reacción de los que hacen duelo presenta cierto paralelismo con la de los parientes de Jesús después de la constitución de los Doce. En aquella ocasión «los suyos» fueron a buscarlo pensando que «había perdido el juicio». Estos se burlan de él porque estiman que sus palabras son un disparate.

¹⁶ cf. Derrett, «Mark's Technique» 485: «El padre y la madre están allí, no solamente por guardar las conveniencias, sino, por así decir, para entregar a la muchacha».

¹⁷ Derrett, *ibid.*: «Jesús aparece con tres testigos adultos, no sólo para certificar el milagro, sino para ser sus *šōṭm*, sus padrinos de boda», que, si se hubiese tratado de una boda real, habrían sido garantes de los términos del contrato».

¹⁸ Derrett, *ibid.*: «Jesús se presenta como un esposo alternativo».

La nueva alianza no se hace con Dios, sino con Jesús¹⁹, Hijo de Dios, su presencia en la tierra. El sentido nupcial de la escena significa que Jesús comunica nueva vida al pueblo, integrándolo en una nueva relación con él que equivale a la nueva relación con Dios. Es la relación de amor y fidelidad mutuos, simbolizada por el vínculo nupcial. Esta es la alternativa que él propone, la única que puede dar vida al pueblo muerto.

Jesús no va a actuar en el ámbito de las antiguas instituciones ni de la Ley, ni va a revitalizar al pueblo dentro de ellas; va a comenzar la nueva comunidad humana, el reino de Dios, del cual el nuevo Israel forma parte, junto con los seguidores que no proceden de la institución judía (2,15 Lect.).

41 *Cogió a la chiquilla de la mano y le dijo: «Talitha, qum» (que significa: «Muchacha, a ti te digo, levántate»).*

Como en el caso de la suegra de Pedro (1,31), Jesús coge a la niña de la mano; este gesto, que se menciona solamente cuando los individuos pertenecen al pueblo judío (1,31; 5,41; 9,27), puede indicar que el episodio refleja una actividad histórica de Jesús.

Jairo le había pedido que aplicase la mano a su hija enferma (5,23). Ahora Jesús toca a la muerta, contra la severa prohibición de la Ley (Nm 19,11.13: «El que toque un muerto, un cadáver humano, quedará impuro por siete días ... El que toque un muerto, un cadáver humano, y no se purifique, contamina la morada del Señor y será excluido de Israel»). Como en el caso del leproso (1,40) y el de la mujer con flujos (5,27), Jesús no respeta la Ley de lo impuro, que, apelando a una supuesta voluntad divina, le habría impedido dar vida a ese pueblo. Para Jesús, esas prohibiciones no sólo no tienen validez, sino que son contrarias al designio de Dios. El único criterio para juzgar de lo bueno y lo malo es el bien del hombre (3,4).

La acción va acompañada de la palabra. Cuando Mc pone en boca de Jesús palabras en arameo (aquí, *Talitha, qum*) quiere decir que el personaje, circunstancia o lugar a que se refieren pertenece o tiene relación con el pueblo judío²⁰. Esto confirma el carácter representativo de la niña, figura del pueblo integrado en la institución religiosa.

¹⁹ Cf. 14,24: «la alianza mía».

²⁰ Cf. *Ikhanerjes*, de Santiago y Juan (3,17); *epbphatha*, dirigido al sordo, figura de los discípulos (7,34); *Rahbouni*, en boca del ciego, también figura de los discípulos (10,51); *Abba*, en Gethsemani (14,36); *Golgotha*, del Lugar de la Calavera (15,22); *Eloi, Eloi, lema sabakhthani*, cita del Sal 22/21 (15,34). Sobre el uso de palabras en lengua extraña (*rbesit barbariké*) para las acciones mágicas, cf. Pesch t 488. Por otra parte, si se insiste en el punto de vista histórico, estas palabras se habrían pronunciado precisamente en la lengua del país. Si se considerase fórmula mágica para las comunidades cristianas, al dar la traducción se suprime todo esoterismo.

Mc traduce, ampliándolas («a ti te digo»), las palabras arameas. Para designar a la niña, Jesús ya no utiliza el término «chiquilla» (v. 39); la llama «muchacha», es decir, jovencita casadera²¹, designación que anuncia vida y fecundidad.

Es el momento de comparar las diferentes denominaciones utilizadas en este episodio para designar a la niña. Jairo la llama «mi hijita» (5,23), indicando posesión y ternura, minoría de edad y dependencia; los emisarios la llaman «tu hija» (v. 35), subrayando la posesión y dependencia; Jesús la llama «la chiquilla» (vv. 39.40.41), señalando su condición de menor, pero eliminando la idea de posesión y dependencia; por último, la llama «muchacha» (vv. 41.42), que designa a una joven núbil, apta para el matrimonio (Est 2,2.7; Tob 6,12), y que, en consecuencia, va a hacerse independiente de sus padres.

«Hija», «hijita» hacen referencia a una condición presente basada en un hecho pasado (la generación, el origen); «chiquilla», sólo a una condición presente; «muchacha», a una condición futura (el matrimonio). Con estas figuras expone Mc que la acción de Jesús libera de la dependencia y tutela de los dirigentes a los israelitas que, mediante ella, han sido mantenidos en la minoría de edad. Les abre un nuevo horizonte de vida autónoma y fecunda²².

Las palabras de Jesús («a ti te digo») denotan su autoridad²³; el contacto físico transmite su fuerza (cf. 5,30). A la suegra de Pedro la levantó él (1,31). Aquí, como en el caso del paralítico (2,11), la niña debe levantarse por sí misma; se le ha comunicado una vida que la capacita para obrar por propia iniciativa. Esta fue la petición de Jairo: «para que se salve y viva» (5,23); Jesús la ha realizado.

en la narración, como bien nota Gnllka I 211. La razón de Mc para insertarlas tiene que ser diferente, porque, además, en la mayoría de los casos las palabras arameas no se encuentran en relatos de curación (3,17; 7,11; 14,36; 15,22.34), Taylor 343. Véase la reanimación de la joven romana atribuida a Apolonio de Tiana, en Padilla, *Los milagros de la «Vida de Apolonio de Tiana»* 82.239: Apolonio dice algo a la joven, pero de modo inaudible (*aphanós*).

²¹ Dado el colorido nupcial que Mc da a la escena, la frase añadida a la traducción de las palabras arameas («a ti te digo») podría completar la alusión a Cant 5,2: «Estaba durmiendo (cf. v. 39: «está durmiendo») cuando oigo a mi amado que me llama («a ti te digo»)». La orden o invitación de Jesús es «levántate» (cf. Cant 2,10.13: «Levántate, amada mía»). Jesús es «el esposo» (2,19).

²² La progresión establecida por los términos puede completarse así: 1) «Hija», dependencia de la institución; vínculo vertical; la salvación se concibe como reforma. 2) «Chiquilla» = persona humana de corta edad; mera independencia, sin vínculo; esperanza ambigua de futuro. Esta denominación va unida a la mención del padre y de la madre; ellos no habían engendrado un ser dependiente, sino una persona humana. 3) «Muchacha» = independencia y nueva adhesión; vínculo horizontal; esperanza de vida y fecundidad, después de la presencia del esposo. Desaparece el papel del padre y de la madre. Nueva sociedad de iguales y libres.

²³ Gnllka I 218: «La frase añadida «a ti te digo» se manifiesta como una palabra de fuerza».

La nueva alianza no se hace con Dios, sino con Jesús ¹⁹, Hijo de Dios, su presencia en la tierra. El sentido nupcial de la escena significa que Jesús comunica nueva vida al pueblo, integrándolo en una nueva relación con él que equivale a la nueva relación con Dios. Es la relación de amor y fidelidad mutuos, simbolizada por el vínculo nupcial. Esta es la alternativa que él propone, la única que puede dar vida al pueblo muerto.

Jesús no va a actuar en el ámbito de las antiguas instituciones ni de la Ley, ni va a revitalizar al pueblo dentro de ellas; va a comenzar la nueva comunidad humana, el reino de Dios, del cual el nuevo Israel forma parte, junto con los seguidores que no proceden de la institución judía (2,15 Lect.).

41 *Cogió a la chiquilla de la mano y le dijo: «Talitha, qum» (que significa: «Muchacha, a ti te digo, levántate»).*

Como en el caso de la suegra de Pedro (1,31), Jesús coge a la niña de la mano; este gesto, que se menciona solamente cuando los individuos pertenecen al pueblo judío (1,31; 5,41; 9,27), puede indicar que el episodio refleja una actividad histórica de Jesús.

Jairo le había pedido que aplicase la mano a su hija enferma (5,23). Ahora Jesús toca a la muerta, contra la severa prohibición de la Ley (Nm 19,11.13: «El que toque un muerto, un cadáver humano, quedará impuro por siete días ... El que toque un muerto, un cadáver humano, y no se purifique, contamina la morada del Señor y será excluido de Israel»). Como en el caso del leproso (1,40) y el de la mujer con flujos (5,27), Jesús no respeta la Ley de lo impuro, que, apelando a una supuesta voluntad divina, le habría impedido dar vida a ese pueblo. Para Jesús, esas prohibiciones no sólo no tienen validez, sino que son contrarias al designio de Dios. El único criterio para juzgar de lo bueno y lo malo es el bien del hombre (3,4).

La acción va acompañada de la palabra. Cuando Mc pone en boca de Jesús palabras en arameo (aquí, *Talitha, qum*) quiere decir que el personaje, circunstancia o lugar a que se refieren pertenece o tiene relación con el pueblo judío ²⁰. Esto confirma el carácter representativo de la niña, figura del pueblo integrado en la institución religiosa.

¹⁹ Cf. 14,24: «la alianza mía».

²⁰ Cf. *Boanerges*, de Santiago y Juan (3,17); *ephphatha*, dirigido al sordo, figura de los discípulos (7,34); *Rabbouni*, en boca del ciego, también figura de los discípulos (10,51); *Abba*, en Getsemaní (14,36); *Golgotha*, del Lugar de la Calavera (15,22); *Eloi, Eloi, lema sabachthani*, cita del Sal 22/21 (15,34). Sobre el uso de palabras en lengua extraña (*rhesis barbariae*) para las acciones mágicas, cf. Pesch I 488. Por otra parte, si se insiste en el punto de vista histórico, estas palabras se habrían pronunciado precisamente en la lengua del país. Si se consideran fórmula mágica para las comunidades cristianas, al dar la traducción se suprime todo esoterismo.

Mc traduce, ampliándolas («a ti te digo»), las palabras arameas. Para designar a la niña, Jesús ya no utiliza el término «chiquilla» (v. 39); la llama «muchacha», es decir, jovencita casadera²¹, designación que anuncia vida y fecundidad.

Es el momento de comparar las diferentes denominaciones utilizadas en este episodio para designar a la niña. Jairo la llama «mi hijita» (5,23), indicando posesión y ternura, minoría de edad y dependencia; los emisarios la llaman «tu hija» (v. 35), subrayando la posesión y dependencia; Jesús la llama «la chiquilla» (vv. 39.40.41), señalando su condición de menor, pero eliminando la idea de posesión y dependencia; por último, la llama «muchacha» (vv. 41.42), que designa a una joven núbil, apta para el matrimonio (Est 2,2.7; Tob 6,12), y que, en consecuencia, va a hacerse independiente de sus padres.

«Hija», «hijita» hacen referencia a una condición presente basada en un hecho pasado (la generación, el origen); «chiquilla», sólo a una condición presente; «muchacha», a una condición futura (el matrimonio). Con estas figuras expone Mc que la acción de Jesús libera de la dependencia y tutela de los dirigentes a los israelitas que, mediante ella, han sido mantenidos en la minoría de edad. Les abre un nuevo horizonte de vida autónoma y fecunda²².

Las palabras de Jesús («a ti te digo») denotan su autoridad²³; el contacto físico transmite su fuerza (cf. 5,30). A la suegra de Pedro la levantó él (1,31). Aquí, como en el caso del paralítico (2,11), la niña debe levantarse por sí misma; se le ha comunicado una vida que la capacita para obrar por propia iniciativa. Esta fue la petición de Jairo: «para que se salve y viva» (5,23); Jesús la ha realizado.

en la narración, como bien nota Gnllka I 211. La razón de Mc para insertarlas tiene que ser diferente, porque, además, en la mayoría de los casos las palabras arameas no se encuentran en relatos de curación (3,17; 7,11; 14,36; 15,22.34), Taylor 343. Véase la reanimación de la joven romana atribuida a Apolonio de Tiana, en Padilla, *Los milagros de la «Vida de Apolonio de Tiana»* 82.239: Apolonio dice algo a la joven, pero de modo inaudible (*aphanós*).

²¹ Dado el colorido nupcial que Mc da a la escena, la frase añadida a la traducción de las palabras arameas («a ti te digo») podría completar la alusión a Cant 5,2: «Estaba durmiendo (cf. v. 39: «está durmiendo») cuando oigo a mi amado que me llama ("a ti te digo")». La orden o invitación de Jesús es «levántate» (cf. Cant 2,10.13: «Levántate, amada mía»). Jesús es «el esposo» (2,19).

²² La progresión establecida por los términos puede completarse así: 1) «Hija», dependencia de la institución; vínculo vertical; la salvación se concibe como reforma. 2) «Chiquilla» = persona humana de corta edad; mera independencia, sin vínculo; esperanza ambigua de futuro. Esta denominación va unida a la mención del padre y de la madre; ellos no habían engendrado un ser dependiente, sino una persona humana. 3) «Muchacha» = independencia y nueva adhesión; vínculo horizontal; esperanza de vida y fecundidad, después de la presencia del esposo. Desaparece el papel del padre y de la madre. Nueva sociedad de iguales y libres.

²³ Gnllka I 218: «La frase añadida "a ti te digo" se manifiesta como una palabra de fuerza».

La nueva alianza no se hace con Dios, sino con Jesús ¹⁹, Hijo de Dios, su presencia en la tierra. El sentido nupcial de la escena significa que Jesús comunica nueva vida al pueblo, integrándolo en una nueva relación con él que equivale a la nueva relación con Dios. Es la relación de amor y fidelidad mutuos, simbolizada por el vínculo nupcial. Esta es la alternativa que él propone, la única que puede dar vida al pueblo muerto.

Jesús no va a actuar en el ámbito de las antiguas instituciones ni de la Ley, ni va a revitalizar al pueblo dentro de ellas; va a comenzar la nueva comunidad humana, el reino de Dios, del cual el nuevo Israel forma parte, junto con los seguidores que no proceden de la institución judía (2,15 Lect.).

41 *Cogió a la chiquilla de la mano y le dijo: «Talitha, qum» (que significa: «Muchacha, a ti te digo, levántate»).*

Como en el caso de la suegra de Pedro (1,31), Jesús coge a la niña de la mano; este gesto, que se menciona solamente cuando los individuos pertenecen al pueblo judío (1,31; 5,41; 9,27), puede indicar que el episodio refleja una actividad histórica de Jesús.

Jairo le había pedido que aplicase la mano a su hija enferma (5,23). Ahora Jesús toca a la muerta, contra la severa prohibición de la Ley (Nm 19,11.13: «El que toque un muerto, un cadáver humano, quedará impuro por siete días ... El que toque un muerto, un cadáver humano, y no se purifique, contamina la morada del Señor y será excluido de Israel»). Como en el caso del leproso (1,40) y el de la mujer con flujos (5,27), Jesús no respeta la Ley de lo impuro, que, apelando a una supuesta voluntad divina, le habría impedido dar vida a ese pueblo. Para Jesús, esas prohibiciones no sólo no tienen validez, sino que son contrarias al designio de Dios. El único criterio para juzgar de lo bueno y lo malo es el bien del hombre (3,4).

La acción va acompañada de la palabra. Cuando Mc pone en boca de Jesús palabras en arameo (aquí, *Talitha, qum*) quiere decir que el personaje, circunstancia o lugar a que se refieren pertenece o tiene relación con el pueblo judío ²⁰. Esto confirma el carácter representativo de la niña, figura del pueblo integrado en la institución religiosa.

¹⁹ Cf. 14,24: «la alianza mía».

²⁰ Cf. *Boanerges*, de Santiago y Juan (3,17); *ephphatha*, dirigido al sordo, figura de los discípulos (7,34); *Rabbouni*, en boca del ciego, también figura de los discípulos (10,51); *Abba*, en Getsemaní (14,36); *Golgotha*, del Lugar de la Calavera (15,22); *Eloi, Eloi, lema sabakihtani*, cita del Sal 22/21 (15,34). Sobre el uso de palabras en lengua extraña (*rbesis barbariké*) para las acciones mágicas, cf. Pesch I 488. Por otra parte, si se insiste en el punto de vista histórico, estas palabras se habrían pronunciado precisamente en la lengua del país. Si se considerase fórmula mágica para las comunidades cristianas, al dar la traducción se suprime todo esoterismo.

Mc traduce, ampliándolas («a ti te digo»), las palabras arameas. Para designar a la niña, Jesús ya no utiliza el término «chiquilla» (v. 39); la llama «muchacha», es decir, jovencita casadera²¹, designación que anuncia vida y fecundidad.

Es el momento de comparar las diferentes denominaciones utilizadas en este episodio para designar a la niña. Jairo la llama «mi hijita» (5,23), indicando posesión y ternura, minoría de edad y dependencia; los emisarios la llaman «tu hija» (v. 35), subrayando la posesión y dependencia; Jesús la llama «la chiquilla» (vv. 39.40.41), señalando su condición de menor, pero eliminando la idea de posesión y dependencia; por último, la llama «muchacha» (vv. 41.42), que designa a una joven núbil, apta para el matrimonio (Est 2,2.7; Tob 6,12), y que, en consecuencia, va a hacerse independiente de sus padres.

«Hija», «hijita» hacen referencia a una condición presente basada en un hecho pasado (la generación, el origen); «chiquilla», sólo a una condición presente; «muchacha», a una condición futura (el matrimonio). Con estas figuras expone Mc que la acción de Jesús libera de la dependencia y tutela de los dirigentes a los israelitas que, mediante ella, han sido mantenidos en la minoría de edad. Les abre un nuevo horizonte de vida autónoma y fecunda²².

Las palabras de Jesús («a ti te digo») denotan su autoridad²³; el contacto físico transmite su fuerza (cf. 5,30). A la suegra de Pedro la levantó él (1,31). Aquí, como en el caso del paralítico (2,11), la niña debe levantarse por sí misma; se le ha comunicado una vida que la capacita para obrar por propia iniciativa. Esta fue la petición de Jairo: «para que se salve y viva» (5,23); Jesús la ha realizado.

en la narración, como bien nota Gnika I 211. La razón de Mc para insertarlas tiene que ser diferente, porque, además, en la mayoría de los casos las palabras arameas no se encuentran en relatos de curación (3,17; 7,11; 14,36; 15,22.34), Taylor 343. Véase la reanimación de la joven romana atribuida a Apolonio de Tiana, en Padilla, *Los milagros de la «Vida de Apolonio de Tiana»* 82.239: Apolonio dice algo a la joven, pero de modo inaudible (*aphanós*).

²¹ Dado el colorido nupcial que Mc da a la escena, la frase añadida a la traducción de las palabras arameas («a ti te digo») podría completar la alusión a Cant 5,2: «Estaba durmiendo (cf. v. 39: «está durmiendo») cuando oigo a mi amado que me llama («a ti te digo»)». La orden o invitación de Jesús es «levántate» (cf. Cant 2,10.13: «Levántate, amada mía»). Jesús es «el esposo» (2,19).

²² La progresión establecida por los términos puede completarse así: 1) «Hija», dependencia de la institución; vínculo vertical; la salvación se concibe como reforma. 2) «Chiquilla» = persona humana de corta edad; mera independencia, sin vínculo; esperanza ambigua de futuro. Esta denominación va unida a la mención del padre y de la madre; ellos no habían engendrado un ser dependiente, sino una persona humana. 3) «Muchacha» = independencia y nueva adhesión; vínculo horizontal; esperanza de vida y fecundidad, después de la presencia del esposo. Desaparece el papel del padre y de la madre. Nueva sociedad de iguales y libres.

²³ Gnika I 218: «La frase añadida «a ti te digo» se manifiesta como una palabra de fuerza».

42 *Inmediatamente se puso en pie la muchacha y echó a andar (tenía doce años). Se quedaron viendo visiones.*

El efecto de la orden de Jesús es inmediato ²⁴. «Andar» es la demostración de la vida y fuerza comunicadas. La conexión entre la orden de Jesús y el andar de la muchacha recuerda de nuevo la escena del paralítico (2,10.11: «a ti te digo: Levántate ... y echa a andar»). La identidad de orden («a ti te digo: Levántate») y de efecto («echar a andar») indica que la acción de Jesús es la misma en los dos casos. Igual que lo anunció para los paganos (el paralítico), Jesús da vida a este pueblo comunicándole el Espíritu (cf. 1,8: «él os bautizará con Espíritu Santo»).

En un paréntesis, Mc informa de la edad de la niña. «Doce años» era la edad para los esponsales de una joven ²⁵. Continúa el simbolismo nupcial. Al mismo tiempo, sin embargo, como en el caso de la mujer con flujos (5,25: «Llevaba doce años con un flujo de sangre»), el número alude al pueblo de Israel ²⁶.

Volviendo al sentido profundo del texto, la muerte de la niña significa que este sector del pueblo, por la opresión que sobre él ejerce la institución religiosa, queda reducido a un estado equiparable a la muerte, carente de la mínima vitalidad y de toda capacidad de reacción. La sinagoga, como institución religiosa, no sólo impide el desarrollo humano (cf. 3,1-7a: hombre del brazo atrofiado), sino que destruye a la persona de modo irreversible.

Jesús no se desentiende de este pueblo, quiere acercarse a él para sacarlo de su estado de muerte y ofrecerle la vida. La figura del Novio/Esposo, que Jesús representa en este episodio (cf. 2,19), significa que la salvación para este pueblo que muere no está en volver a la alianza antigua, sino en entrar en la nueva, fundada en la adhesión

²⁴ Resurrecciones de niños se cuentan en los ciclos de Elías (1/3 Re 17,17-24) y de Eliseo (2/4 Re 4,17-37), pero el contraste del relato de Mc con los citados es muy grande, cf. Pesch I 489. Jesús no usa ritos ni oraciones para resucitar a la niña; actúa con propia autoridad. Como Hijo de Dios (1,10), su actividad es la de Dios mismo, cf. Strack-B. I 523, Gnllka I 217.

²⁵ Cf. Strack-B. II 10.374, Gnllka I 218.

²⁶ Los doce años de enfermedad de la mujer representaban el pasado del pueblo marginado; los doce años de la niña abren el futuro al nuevo Israel. La coincidencia de los números puede añadir, sin embargo, un significado: todo el tiempo de vida de la niña ha sido el tiempo de la enfermedad de la mujer. Con esto puede Mc indicar que fue la institución de la sinagoga, bajo el influjo fariseo, la que causó la marginación en Israel.

En la perícopa anterior, Taylor 334 había notado que los doce años que la mujer llevaba enferma corresponden a los doce años de la hija de Jairo; en sus categorías historicistas, admite, con Lagrange 140, que pueda ser una coincidencia, pero, respecto a la mujer, cree que se trata de una cifra redonda para describir un dolor que duraba largo tiempo: respectó a la niña (343), que la mención de la edad sólo sirve para indicar por qué caminaba. Rademakers 158 nota la coincidencia y la considera importante, aunque no explica por qué.

a Jesús. La nueva alianza es la formulación para Israel del reino de Dios, integrándose en la extensión universal de este reino, que abarca también a los paganos.

La reacción de los presentes coincide con la de la multitud judía que presenció la curación del paralítico (2,12: «todos se quedaron atónitos»), pero más intensa aún («se quedaron viendo visiones») ²⁷. Dado que la vida comunicada, el Espíritu, es la misma en ambos casos, tiene que haber un motivo adicional que cause el mayor grado de sorpresa. Se trata, sin duda, de la consecuencia que comporta para los judíos el reinado de Dios: el fin de la antigua alianza. No podían imaginarse la posibilidad de vida fuera de las antiguas instituciones ni que tuvieran que salir de ellas para entrar en una alianza nueva; el asombro refleja lo inesperado de la abolición de la antigua.

43 Les advirtió con insistencia que nadie se enterase y encargó que se le diera de comer.

Considerada desde el punto de vista histórico, la encarecida recomendación de Jesús («les advirtió con insistencia que nadie se enterase») es inexplicable. No habría sido posible ocultar la vuelta a la vida de la hija de un personaje de todos conocido después que su muerte había sido patente y había provocado un duelo público. La magnitud de esta incongruencia narrativa fuerza a concluir que el evangelista pretende obligar al lector a interpretar el episodio en una clave que sobrepasa el sentido literal e histórico ²⁸. Es el clímax de la serie de indicios que ha ido sembrando a lo largo del texto para dar a entender el sentido profundo de su relato.

Para interpretar esta advertencia hay que ponerla en relación con la siguiente: «y les encargó que se le diera de comer». La vida obtenida necesita crecer, y «comer» es la condición para ello. A lo largo de toda la narración, la niña ha sido designada con diminutivos (5,23: «hijita»; 5,39.40.41: «chiquilla»; 5,41.42: «muchacha»; en griego, «muchachita», «mocita»). Contrasta esta figura infantil con la adulta de la mujer con flujos (5,25), que podía decidir por sí misma. La niña aparece como una menor, figura del pueblo dominado por una institución que ha impedido su desarrollo.

²⁷ 2,12: *bôste existasthai pantas*; 5,42: *kai exestêsan ekstasei megalê*.

²⁸ Taylor 344 nota esta incongruencia: «Se ha indicado muchas veces que el mandato que comentamos muestra la artificialidad del esquema de Marcos, puesto que los hechos no pueden ocultarse». Cita, entre otros, a Bultmann y Klostermann, y continúa: «Cabe preguntarse si al evangelista no se le ocurrió ya esta idea. Parece más probable que el evangelista esté reproduciendo una tradición». Considera a Marcos un compilador sin discernimiento ni inteligencia. Como puede verse en la Introducción a este comentario («El estilo de Marcos»), los estudios posteriores han abandonado esta idea. Pesch 1490s no ofrece interpretación.

Como le dice Jesús, la niña se levanta ella sola, pero además se pone a caminar. Al igual que en el caso del paralítico (2,10), esto significa que ahora es dueña de su vida y de su itinerario. Los padres la habían acercado a Jesús, pero ella toma en su mano la vida que ha recibido.

Pero este pueblo está infantilizado e inmaduro («chiquilla») y, si se hiciera pública su adhesión a Jesús, no podría resistir la oposición del sistema judío; de ahí el secreto. Es el caso contrario de la mujer con flujos: los marginados querían mantener en secreto su adhesión a Jesús, pero él los obliga a manifestarla; por no haber estado sometidos a la institución han madurado lo suficiente (mujer adulta) para poder afrontar las consecuencias de su decisión. La niña, en cambio, ha de crecer y desarrollarse, lo que hasta ahora le han impedido; solamente entonces podrá manifestar abiertamente su ruptura con las instituciones del pasado y su adhesión a Jesús, y será capaz de afrontar las consecuencias de su opción. Esta nota del evangelista muestra su realismo.

Se entiende la razón de que la edad de la niña se mencione antes de los encargos de Jesús. La muchacha/pueblo infantil aún ha de madurar para llegar a ser mujer/pueblo adulto. El don del Espíritu no suple la falta de desarrollo humano.

No se indica quién ha de alimentar a la jovencita. El encargo de Jesús es genérico: «que se le diera de comer»²⁹. Lo único evidente es que habrá que ayudar a este pueblo a pasar del estadio infantil al adulto y a madurar su decisión de seguir a Jesús; todo ello «dándole de comer», es decir, proponiéndole el mensaje para que lo haga suyo (cf. 3,20 Lect.). Los padres, ahora discípulos, no han podido salvarla de la muerte, pero sí pueden ayudar a que la vida crezca. Quizá por eso no se dirige Jesús a ellos, porque ya no actúan en función de padres, sino en cuanto miembros del grupo de Jesús. Los lazos de familia se integran en el vínculo superior de la adhesión.

Los padres representaban al antiguo Israel de donde procedía la niña; al recurrir a Jesús, han roto con la institución judía, que lo rechaza; los discípulos, que encabezan la lista de los Doce, representan el nuevo Israel donde han de integrarse.

²⁹ Tampoco en este punto Swete 110, Lagrange 145 o Taylor 344 ven ningún significado particular, excepto la solícita compasión de Jesús o su bondad. Para Pesch I 491, no es más que una segunda demostración de la resurrección efectuada; de modo parecido, Gnllka I 218; cf. Strack-B. I 560, II 10. Quesnell, *The Mind of Mark* 202, afirma que la resurrección de la hija de Jairo aparece como un tema bautismal en los monumentos primitivos, y cree ver en el «comer» una alusión a la eucaristía.

La nueva vida de la niña/pueblo viene de Jesús, no de los padres, y crece en la comunidad. Se crea una nueva relación de iguales que asume la antigua relación padre-madre en la independencia y libertad del nuevo miembro. No se devuelve la niña a los padres, porque ya no es «su hija»; el vínculo con Jesús la independiza de su origen: vive para un futuro.

Colofón del tríptico

6,1a *Y salió de aquel lugar.*

Mc no menciona el nombre del lugar donde ha actuado Jesús. Como en la introducción al tríptico (5,21), esto significa que las situaciones descritas en él y las respuestas que da Jesús a ellas son válidas para toda Galilea y, por extensión, para todo el país judío.

COLOFON

Mc 6,1b-6: Jesús en la sinagoga de su tierra. El rechazo de los fieles a la institución

La perícopa final de la segunda sección sirve de colofón a la sección entera (3,20-6,1a) y, al mismo tiempo, a toda la actividad de Jesús en Galilea, a partir de su proclamación de la buena noticia (1,14-15).

Es la tercera vez que entra Jesús en una sinagoga; las dos veces anteriores había sido antes de su ruptura con la institución religiosa judía (3,6-7a) y de la constitución del nuevo Israel (3,13-19). La primera vez, en la sinagoga de Cafarnaún (1,21b-28), su modo de enseñar había causado impresión en los oyentes, provocando el descrédito de la enseñanza oficial. La segunda vez, en una sinagoga que representaba a las de Galilea, Jesús había urgido al pueblo, en medio de la hostilidad de los fariseos, a emanciparse del legalismo que impedía su desarrollo humano (3,1-7a).

Como consecuencia de la actividad de Jesús y, en particular, de su audaz iniciativa de constituir un nuevo Israel, se ha producido una reacción de las autoridades de Jerusalén: algunos letrados de la capital bajaron a Galilea y expresaron una condena radical de Jesús: es un enemigo de Dios (3,22).

Ante esta posición de las autoridades centrales, se produce una división en el pueblo respecto a Jesús: Un buen número de gente no hace caso de ella, aprueba la postura de Jesús, aunque en parte o en todo sin comprenderla, y siguen acercándose a él (3,20; 4,1). Sus allegados, en cambio, consideran desatinada su iniciativa y quieren quitarlo de enmedio (3,21). Jesús, por su parte, continúa su actividad de enseñanza y propone su alternativa a los oprimidos por la sociedad pagana (5,2-20) y por el sistema religioso judío (5,21-6,1a).

Queda por ver cuál es la reacción de los integrados en la institución religiosa, a los que Jesús se había dirigido en las dos primeras sinagogas. Este es el tema de la presente perícopa: la mayoría de los fieles de las sinagogas de Galilea («su tierra/su patria»), que, en el primer contacto, habían mostrado su entusiasmo por Jesús, ahora, ante la excomunión lanzada contra él por las autoridades centrales, ha dado marcha atrás. No quieren ya tener contacto con él; la patente superioridad de Jesús, antes interpretada como «autoridad» profética (1,22), se atribuye ahora a magia diabólica. El

rechazo es tan total, que Jesús no puede ejercer en ese ambiente actividad alguna.

La perícopa muestra, por tanto, el fracaso de Jesús con los sometidos a la institución religiosa judía. Si por un tiempo han parecido abrirse a su persona y mensaje, el prestigio de la institución ha conseguido anular ese influjo y los ha reconducido a la antigua sumisión. Los que habían sido críticos con sus maestros tradicionales han olvidado su propia experiencia y renunciado a toda crítica, aceptando plenamente el juicio que éstos han dado sobre Jesús.

No todo está perdido, sin embargo. Los marginados por la institución religiosa y los que están fuera de ella siguen escuchándolo.

* * *

6^{1b}Fue a su tierra, seguido de sus discípulos.

²Cuando llegó el día de precepto se puso a enseñar en la sinagoga; la mayoría, al oírlo, decían impresionados:

—¿De dónde le vienen a éste esas cosas? ¿Qué clase de saber le han comunicado a éste y qué clase de fuerzas son esas que le salen de las manos?

³¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago y José, de Judas y Simón? y ¿no están sus hermanas aquí con nosotros?

Y se escandalizaban de él.

⁴Jesús les dijo:

—No hay profeta despreciado, excepto en su tierra, entre sus parientes y en su casa.

⁵No le fue posible de ningún modo actuar allí con fuerza; sólo curó a unos pocos postrados aplicándoles las manos. ⁶Y estaba sorprendido de su falta de fe.

Entonces fue dando una vuelta por las aldeas de alrededor, enseñando.

NOTAS FILOLOGICAS

6,1b *fue*, gr. *erkebetai*, pres. histórico; Blass § 321, nota 2.

a su tierra, gr. *eis tēn patriā autou*; la traducción «a su patria» se entendería fácilmente de todo el país judío, lo que no es el caso. Por otra parte, el nombre de Nazaret («su patria chica») no aparece en toda la perícopa, permitiendo que la denominación «su tierra/patria» tenga un sentido más amplio (véase Lect.)

y lo siguieron, gr. *k. akolouthousin autō*, pres. hist. *akolouthēō* tiene aquí sentido técnico, en paralelo con 1,18, donde Simón y Andrés siguen a Jesús. Es la primera vez que se menciona el seguimiento de los discípulos (seguidores procedentes del judaísmo) desde la invitación a los dos primeros (cf. 2,14.15: de Leví, recaudadores y pecadores; 5,24b: de una multitud).

2 el día de precepto, gr. *sabbaton*, véase 2,27; en 1,21b: *ta sabbata*, el día de sábado, cf. Mateos, «Sabbata», *FILNT* III (1990) 19-38. Correcto uso del genitivo

absoluto: *genomenou sabbatou*, como en 1,32; 4,35, etc., y a diferencia de 5,2.21, etcétera, Taylor 346.

se puso a, gr. *êrxato*+: inf., forma incoativa explícita; para Moulton-Howard II 455, semitizante; cf. 1,21b: *edidasken*, impf. sucesivo tras aoristo, con connot. incoativa. Las dos formas durativas que siguen, *akouontes* y *exeplessonto*, cuya duración se comensura con la de *edidasken* a partir del comienzo de la enseñanza, indican un crescendo: «a medida que escuchaban, iban quedando impresionados».

la mayoría, gr. *polloi*; la lect. var. *boi polloi* está poco atestiguada, cf. Metzger, *Text. Comm.* 88; «la mayoría» traduce una u otra forma, cf. Blass § 245 nota 1, Moulton-Turner III 31 (positivo por comparativo). La existencia de una minoría explica que Jesús pudiera curar a unos pocos enfermos (v. 5).

al oírlo, gr. *akouontes*; para la lect. var. *akousantes*, cf. Metzger, *Text. Comm.* 88.

impresionados, gr. *exeplessonto*, durativo, en paral. con *akouontes*; cf. 1,22: *kai exeplessonto epi tē didakhē autou*. En la traducción, el participio griego pasa a tiempo personal y el tiempo personal a participio.

¿De dónde le viene, gr. *poiben*; sobrentendido, «le viene», pasivo, en correspondencia con *doitēsa*.

a éste, gr. *toutō*; el uso enfático y despectivo del pron. demostr. en vez del nombre (dos veces en este vers.) refleja la sorpresa y la falta de estima por parte de los oyentes; cf. 2,7.

¿Qué clase de saber ...?, gr. *tis hē sophia ...*; *tis* adjetival en el sentido de *poios*, cf. Robertson 735, Blass § 298 nota 2.

saber, gr. *sophia*, única vez en Mc. Hay quizá una alusión a Jr 8,9: *ton nomon Kyriou apedoktēsan: sophia tis estin en autois*;

han comunicado, gr. *hē doitēsa*, pas. de *didōmi*, «dar, comunicar, conferir, enseñar».

esas cosas, gr. *tauta*, que se refiere tanto al saber como a la actividad.

esa clase de, gr. *toiautai*, ordinariamente sin artículo, «tales», enfático; posición predicativa, Robertson 77, Blass § 274 nota 1, Taylor 346.

las fuerzas, gr. *bai dynamēis*, algunos cod. sin artíc. Otros leen *boti k. dynamēis* o *kai dynamēis*; para éstas y otras variantes, cf. Metzger, *ibid.* El plural articulado *bai dynamēis* aparece tres veces en Mc, siempre con sentido peyorativo: en 6,2 se atribuye a Jesús cierta clase de *dynamēis* (*toiautai*) que se realizan a través de sus manos, como fuerzas involuntarias y mágicas; en 6,14 están en relación con el reino de la muerte del que ha resucitado Juan Bautista, cuyas potencias le permiten realizar portentos (magia); en 13,25, *bai dynamēis hai en tois ouranois*, se oponen a *ho patēr hymōn ho en tois ouranois*; son fuerzas de muerte, en oposición a la fuerza de vida; cf. Mateos, Marcos 13 §§ 442-443.

que le salen de las manos, gr. *dia tōn kbeirōn autou ginomenai*, «que suceden a través de sus manos»; «a través», «le salen», denotan una acción no personal; no es él la fuente, insinuando que es instrumento de otro, es decir, que actúa por obra de magia; lo opuesto en v. 5: *epitēis tas kbeiras*. Blass § 217 nota 6, lo estima semitismo (*b-yad*, en *kbeiri*, *dia kbeiros*) equivalente a *dia* (Gál 3,19; Ap 2,23), sin tener en cuenta que la forma está articulada y en número plural.

3 *éste*, gr. *boutos*, tercera vez que se usa el pron. demostrativo.

el carpintero, gr. *ho tektōn* (única vez en Mc), predicado con artículo, indicando que se trata de alguien conocido por esta denominación, Robertson 785, Blass § 275 nota 3. El *tektōn* trabajaba con madera o piedra. Algunos mss. asimilan el texto a Mt 13,55: «el hijo del carpintero», cf. Metzger, *ibid.* 88-89.

el hijo, gr. *ho hyios*, término que incluye un sema de imitación/semejanza con el padre, en particular en el modo de actuar. Se niega, por tanto, que Jesús siga el

ejemplo paterno, y para indicar eso de manera insultante, se le llama «hijo de María», como si no tuviera padre conocido. Lec. var. *tau tektonos hyios kai*, sostenida por Elliott, *Essays* 166; cf. Metzger, *A textual Commentary* 88 y Mt 13,55.

José, gr. *Iôsêros*, genit. de *Iôsês*, forma helenística declinable de *Iôsêph*, cf. 15,40.47; en Mt 27,56, genit. *Iôsê*, Robertson 263, Blass § 53 nota 4; § 55 nota 8. Modo de flexión corriente en papiros, cf. Moulton-Howard II 146.

con nosotros, gr. *pros hêmas*, *pros* con acus. de posición, cf. 14,49; 2,2: *pros tèn thyan*, «a/hacia la puerta»; cf. 4,1: *pros tèn thalassan*, «cara al mar», Moule, *Idiom* 52, Moulton-Howard II 467.

se escandalizaban de él, gr. *eskandalizonto en autô*; en de objeto que provoca la reacción, Bauer s.v. III.3.b, Moulton-Howard II 464, Taylor 348, Mateos, «Skandalizô»: *FilINT* II (1989) 57-92.

4 *excepto*, gr. *ei mê*, *exceptivo*.

parientes, gr. *syggenêsin*, dat. pl. de *syggenês*, en lugar de *syggenesin*, construido por analogía con el de *goneus*, *goneis*, cf. Lc 2,44; 1 Mac 10,88s; Robertson 269, Blass § 47.4. Ejemplo de heteroclisia popular, Moulton-Howard II 138.350, Lagrange 149.

casa, gr. *oikia*, «casa, familia»; cf. Mateos, *Los Doce* §§ 250-252.

despreciado, gr. *atimos*, «despreciado, menospreciado» (única vez en Mc, pero cf. 10,46: *timatou*).

5 *allí*, gr. *eket*, en paral. con «aquí», *hôte* (v. 3).

actuar con fuerza, gr. *poiêsai ... dynamin* (cf. LXX 1 Re 14,48: «hacer proezas»; Sal 59,12 y 107,13: «actuar con valentía»; 117,15.16: «actuar con fuerza, potentemente», siempre con un resultado de liberación; cf. Brenton, *The Septuagint*). Esta locución reaparece en 9,39, donde tiene un sujeto humano indeterminado y equivale a «expulsar demonios» (9,38: *ekballonta daimonia*). En Mc significa, por tanto, realizar una obra liberadora con la fuerza del Espíritu (cf. 3,29); cf. Mateos, *Marcos* 13 § 440.

sólo, gr. *ei mê*, también *exceptivo*; ordinariamente sin verbo, aquí con verbo finito, Blass § 376, nota 1.

curó, gr. *etherapeusen*. Nótese el uso diferenciado de *therapeuô* (1,34; 3,2.10; 6,5.13) y *sôzô* (5,34; 6,56, etc.); es la última vez que *therapeuô* tiene como sujeto agente a Jesús (cf. 6,13).

postrados, gr. *arrôstois* (6,5.13), «débiles, sin vigor, enfermos», en sentido somático (cf. LXX 1 Re 12,15; 3 Re 14,5; 4 Re 20,1; Mal 1,8) o psíquico (LSJ, *arrôstia*: «moral weakness, loss of morale, lack of eagerness», «postración, desánimo, abatimiento»); se encuentra en gr. clás., LXX y papiros, Taylor 349.

aplicándoles las manos, gr. *epitêeis tas cheiras*, cf. 5,23; 7,32; 8,23.25.

6 *estaba sorprendido*, gr. *ethaumazen*, *complem.* con *dia* de causa, Bauer, *thau-mazô* I.a.β.

falta de fe, gr. *apistia*, cf. 9,24.

Entonces, gr. *kai* sucesivo.

fue dando una vuelta, gr. *periêgen* (única vez en Mc). Uso de verbo activo transit. como intransit. (reflexivo), con acus. de territorio; en clás., *periagô* significaría «llevar alrededor», Blass § 308 nota 1.

las aldeas, gr. *tas kômas* (6,6.36.56; 8,23.26.27; 11,2), término de importancia en este evangelio, véase Mateos, *Los Doce* §§ 283-299.

de alrededor, gr. *kyklô* (3,34; 6,6; 6,36), modifica a *kômas*, cf. Moule, *Idiom* 108s, Bauer, *periagô* 2. El dat. adverbial *kyklô* conecta este pasaje con la segunda mención de «el grupo en torno a él», donde aparece también la prepos. *peri* (3,34: *tous peri auton kyklô kathêmenous*, cf. *periêgen ... kyklô*). Se perfila una conexión entre «los

en torno a él» y «las aldeas». De hecho, este grupo está asociado, en cuanto a su procedencia, a regiones «periféricas», por oposición al grupo de discípulos, que procede del «centro», del ámbito de la institución. El carácter periférico del primer grupo no ha de entenderse sola ni principalmente en sentido geográfico, sino en el de una menor o nula adhesión a la doctrina oficial; son los «marginales» o «marginados»; véase Mateos, *Los Doce* §§ 277-282.300-302.

CONTENIDO Y DIVISION

Una vez que ha propuesto su alternativa y la universalidad del reinado de Dios, expresadas en primer lugar en las parábolas (4,1-34) y, a continuación, en el episodio del geraseno (5,2-20), que ofrece la alternativa a los paganos, y en los de la hija de Jairo y la mujer con flujos (5,21-6,1a), que la ofrecen a Israel, Jesús va «a su tierra», término general que rebasa su lugar de origen (Nazaret) e incluye toda la región de Galilea, donde ha ejercido su labor.

Esta perícopa termina la segunda sección del evangelio (3,20-6,6), en la que Jesús ha propuesto públicamente, de palabra y de obra, su mensaje universalista. Como cierre de la sección, forma inclusión con el primer tríptico de ella. Aparece en ambas unidades la mención de la familia de Jesús (3,20.31s; 6,3) y, en paralelo con la difamación efectuada por los letrados de Jerusalén, que lo acusaban de hacer magia (3,21-30), se encuentra ahora el juicio de los coterráneos de Jesús, que atribuyen a magia su saber y la eficacia de su acción (6,2).

La denominación «profeta», que Jesús se aplica a sí mismo, hace inclusión con su presentación en Galilea proclamando «la buena noticia de parte de Dios» (1,14) y con el reconocimiento de su autoridad profética en la sinagoga de Cafarnaúm (1,22). De este modo, la perícopa sirve de colofón a toda la actividad de Jesús desarrollada hasta el momento.

La perícopa termina con el v. 6b¹, y su unidad está marcada por una doble inclusión general: por la oposición inclusiva formada por «su tierra/patria» (6,1b) y «las aldeas de alrededor» (6,6) y la inclusión que forma la repetición del verbo «enseñar» (6,2,6); más internamente se encuentra la repetición de los términos «manos» (6,2,5) y *dynamis* (6,2: fuerzas; 6,5: fuerza). A partir del v. 7 aparecen otros personajes («los Doce») y otra temática (la misión).

La perícopa se divide en varias unidades menores:

- 6,1b: Llegada de Jesús a su tierra con los discípulos.
- 6,2-4: Enseñanza en la sinagoga, reacción de los presentes y respuesta de Jesús.
- 6,5-6a: Imposibilidad de actuar.
- 6,6b: Enseñanza en las aldeas de alrededor.

MARCAS PARA LA INTERPRETACION

1. Omisión del nombre de Jesús al principio de la perícopa (cf. v. 4).
2. Presentes históricos: «va» y «lo siguen» (v. 1b), que indican una actualización.
3. Primera vez que se señala el seguimiento de los discípulos desde la llamada inicial (1,18).
4. «su tierra/patria»: no se menciona Nazaret (cf. 1,9).
5. No se menciona acogida alguna a Jesús.
6. Uso de «día de precepto» (v. 2) en vez de «sábado» (nota fil.).

¹ Así Wellhausen 42, Schmidt 158-62, cf. Taylor 351.

7. Paralelos con el episodio de la sinagoga de Cafarnaún (1,21b-22): Jesús enseña sin preámbulos, no se explicita el contenido de la enseñanza, los oyentes quedan impresionados. Contraste: no atribuyen a Jesús «autoridad», sino que expresan duda. En ambos casos, los discípulos desaparecen de la escena.
8. Ningún verbo indica entrada o salida de la sinagoga.
9. «de alrededor» (v. 6b), cf. 3,34 (nota fil.).

LECTURA

Llegada de Jesús a su tierra con los discípulos

6,1b. Fue a su tierra, seguido de sus discípulos.

Aunque Mc ha mencionado antes la aldea de Nazaret como lugar de origen de Jesús (1,9), aquí no la nombra, sino que utiliza la expresión más vaga «su tierra» o «su patria», que permite una ampliación de sentido. De este modo, la expresión pasa a designar un ámbito más vasto, el que contiene el entramado de relaciones sociales, familiares y étnicas que ha constituido el ambiente donde se ha desarrollado la vida y actividad de Jesús. Así, con la expresión «su tierra» sintetiza Mc la región de Galilea². «Ir a su tierra» significa, pues, que Jesús, por propia iniciativa (al contrario que en 5,22s.25ss), va a tomar contacto con ciertos círculos de esa región.

En el texto griego se usa el presente histórico (lit.: «va a su tierra, y lo siguen sus discípulos»), indicio de que lo que va describirse en la perícopa, el fracaso de Jesús con los fieles de la institución religiosa judía, continúa para sus seguidores en la época del evangelista.

Jesús ha terminado su labor en Galilea: después de su proclama inicial sobre la cercanía del reinado de Dios (1,14-15) y de la invitación a Israel, concretada en la llamada de los primeros discípulos (1,16-21a), con su enseñanza en la sinagoga de Cafarnaún sacudió la inercia religiosa, ocasionando el descrédito de los maestros oficiales (1,22); ha abierto el Reino a los marginados por la religión judía (1,40-45), derribando la barrera de lo puro e impuro y desafiando la doctrina oficial sobre el perdón de los pecados (2,5); ha anunciado una nueva alianza basada en la libertad y el amor (2,18-22); con peligro de su

² Lagrange 147: «*patrie* es la tierra/pueblo ("le pays") (o la ciudad) de los antepasados»; Taylor 346: «*patrie* significa "la patria de uno" y designa aquí, como en griego clásico y tardío, el "lugar" o la "ciudad de nacimiento". Sin embargo, queda siempre por explicar por qué Mc escoge esta expresión en lugar de nombrar simplemente a Nazaret».

vida, se ha enfrentado al legalismo fariseo, urgiendo a los fieles de la sinagoga a emanciparse de él (2,23-3,7a); ante el rechazo institucional, ha fundado un Israel alternativo (3,13-19); no se ha arredrado ante el ataque de los letrados de Jerusalén (3,22-30); ha expuesto en parábolas el secreto del Reino, el amor universal de Dios, y ha ofrecido nueva vida a los oprimidos por la institución religiosa (5,21-24a.35-6,1). Ha propuesto por entero su alternativa de salvación para Israel.

Los oprimidos del pueblo han encontrado en él una esperanza; los excluidos y los marginados por el sistema religioso, que no reciben el influjo de los letrados, están con él. Queda el sector de los judíos practicantes, sometidos a la institución. Ahora va Jesús a exponerles todo su mensaje y programa, esperando que opten por él y abandonen el sistema que los priva de vida³.

Va a «su tierra» seguido por sus discípulos, como fue la primera vez a Cafarnaún (1,21a); luego enseñará en la sinagoga, como en aquella ocasión (1,22), y también ahora los discípulos desaparecerán de la escena. Mc establece, pues, un estrecho paralelo entre este final de la actividad de Jesús con los fieles al sistema religioso y el inicio de ella. Su actividad en la sinagoga empezó con optimismo; va a cerrarse con un fracaso rotundo.

Desde la llamada inicial de las dos parejas de hermanos (1,16-21a) es la primera vez que se dice que sus discípulos siguen a Jesús. En aquella ocasión, el seguimiento no implicaba que hubiesen comprendido el sentido de la invitación de Jesús a la pesca de hombres. Tampoco en ésta el hecho de seguirlo implica sin más que estén plenamente con Jesús (3,14), demuestra sólo que ven en él su líder indiscutible⁴.

De hecho, el grupo no ha asimilado el mensaje universalista expuesto en las parábolas (4,34), como lo ha demostrado el episodio de la tempestad (4,35-5,1). Han dado la adhesión a la persona de Jesús, pero aún no a su mensaje.

³ Esta expectativa de Jesús se deduce de su sorpresa posterior ante la incredulidad general de los asistentes a la sinagoga (v. 6).

⁴ Gnllka 228 nota que los discípulos no desempeñan ningún papel en el relato; pero para Marcos su presencia es significativa en vista de la subsiguiente misión (6,7); pueden hacer acopio de experiencia para no sentirse decepcionados cuando sean rechazados también ellos.

Enseñanza en la sinagoga, reacción y respuesta de Jesús

2a *Cuando llegó el día de precepto se puso a enseñar en la sinagoga.*

La frase «cuando llegó el día de precepto» (nota filol.), que, en concreto, era un sábadó, implica que Jesús había llegado a «su tierra» unos días antes. El texto no señala ninguna reacción de la gente a su llegada ni habla de actividad alguna de Jesús durante ese intervalo. Este silencio es significativo.

De hecho, desde que Jesús se dio a conocer en la sinagoga de Cafarnaún (1,21b-28), siempre, en cualquier lugar, han acudido a él multitudes o ha sido acogido por ellas (1,33.45; 2,13; 3,7b-8), aun después de su ruptura con la sinagoga (3,20; 4,1; 5,21). En cambio, en este caso Mc no señala interés alguno por Jesús por parte de sus compatriotas. No hay acogida para él «en su tierra», lo que indica un rechazo, prejuicio u hostilidad contra él⁵.

El uso del término «día de precepto» en lugar de «sábadó» subraya precisamente que el encuentro de Jesús con los fieles de la sinagoga se verifica sin que éstos puedan evitarlo, pues Jesús se presenta ante ellos el día en que, por la obligación del precepto, todos están forzosamente reunidos. Son gente sometida al sistema religioso.

No se dice que Jesús tome parte en la liturgia sinagogal. Se presenta directamente enseñando, como en Cafarnaún (1,22). Como entonces, Mc tampoco ahora explicita el contenido de la enseñanza, que sigue siendo el mensaje del reinado de Dios (cf. 4,1.26-32); va a poner de nuevo el énfasis en la impresión que hace en los oyentes.

Es la segunda vez que Jesús enseña en una sinagoga. La primera fue en Cafarnaún, antes de proponer su alternativa (1,21b-28). En aquella ocasión, los oyentes, impresionados por su enseñanza, tomaron partido por él contra los letrados que impartían la enseñanza oficial. Esta vez la reacción va a ser muy diferente.

2b *La mayoría, al oírlo, decían impresionados: «¿De dónde le vienen a éste esas cosas? ¿Qué clase de saber le han comunicado a éste, y qué fuerzas son ésas que le salen de las manos?»*

La enseñanza de Jesús impresiona al auditorio. Es la misma reacción que se produjo en la sinagoga de Cafarnaún (1,22: «estaban impresionados de su enseñanza»). Sin embargo, las conclusiones que

⁵ Lagrange 147: «Jesús espera al sábadó; sus compatriotas no muestran, pues, ningún interés por escucharlo».

ahora sacan difieren esencialmente. Los de Cafarnaún reconocieron la «autoridad» más que humana de Jesús (1,22: «porque les enseñaba como quien tiene autoridad»), que lo hacía equiparable a un profeta; la consecuencia de aquel reconocimiento fue el descrédito del modo de enseñar de los letrados (1,22: «y no como los letrados»).

Ahora, en cambio, aunque han quedado igualmente impresionados, no interpretan la superioridad de Jesús en términos de autoridad divina, sino que expresan la duda sobre su posible origen («¿De dónde le vienen a éste esas cosas?»)⁶. Ahora bien: si esta superioridad más que humana no procede de Dios, no puede tener más que un origen, el demonio, y tal es el juicio implícito en la duda⁷.

La pregunta inicial se concreta en otra donde se distinguen el saber y la actividad de Jesús, los dos terrenos en que se manifiesta su superioridad. En primer lugar se preguntan por la calidad de su saber: «¿Qué clase de saber le han comunicado a éste?» El término «saber» puede aplicarse tanto al plano intelectual (conocimiento y profundización de una doctrina) como al de la práctica (habilidad o maestría en la realización de cualquier actividad). En el texto se refiere ante todo a la enseñanza que tanta impresión ha causado. El tenor de la pregunta muestra que para ellos no se trata de un saber inspirado por Dios⁸. Es un saber nuevo («¿Qué clase de saber...?», cf. 1,27) y extraordinario comunicado a Jesús, no el que se enseña en las escuelas rabínicas, que Jesús no ha frecuentado, y que ellos conocen por la predicación de los letrados; su novedad hace sospechoso su origen.

En segundo lugar se refieren a la actividad⁹; no niegan que Jesús

⁶ Taylor 347: «El tono de este versículo es claramente diferente del del 2. Las preguntas despectivas que culminan en *eskanalizomio en auto* representan sólo la actitud de una minoría». A partir de esta premisa deduce, con Bultmann, que se han combinado dos narraciones o dos tradiciones. Sin embargo, la impresión que han recibido los oyentes es precisamente la que da pie a su malévola interpretación. Lo que hace comprender Mc es que la mayoría de los asistentes, llevados de sus prejuicios, pretenden neutralizar la impresión de superioridad que da Jesús poniendo en duda su origen.

⁷ Pesch I 499: «La primera pregunta insinúa dudas sobre Jesús como maestro; el "de dónde" puede tener diversas respuestas: del cielo o de los hombres (11,30), de Satanás (3,22.30)». Sin embargo, la impresión causada por la enseñanza de Jesús excluye que pueda provenir «de los hombres»; así, no quedan más que dos alternativas: Dios y el diablo.

⁸ Pesch I 499-500: «El saber de Jesús viene puesto en cuestión en su esencia o en su origen (*dotheisa*) por medio de la partícula interrogativa *tis* = *poia*: ¿viene de Dios (pasiva divina) o de Satanás (pasiva diabólica, cf. Ap 13,2.4.5.7)?» Es la única vez que el término *sophia* aparece en Mc, y está en boca de sus oponentes. Cf. Gnlika I 230, Strack-B. I 678.

⁹ Gnlika I 230, que, aunque Mc no lo nombre, sitúa la escena en Nazaret; opina que los asistentes a la sinagoga no tienen ningún motivo inmediato para preguntar por las acciones de Jesús, pero pueden haber oído hablar de ellas. Si se amplía «su tierra» a Galilea, la dificultad desaparece.

realice acciones extraordinarias; lo que no está claro es cómo hay que calificarlas: «¿y qué fuerzas son esas que le salen de las manos?» Para ellos, no son acciones que Jesús haga por su propio poder o autoridad; suceden como si otro actuara por su medio y él no fuera más que mero instrumento (lit.: «que suceden a través de sus manos») ¹⁰. Se refieren, sin duda, a la liberación de endemoniados (fanáticos del sistema religioso-político) (1, 34), la misma que fue atacada por los letrados de Jerusalén (3,21).

La enseñanza de Jesús en «su tierra» no produce el efecto que produjo en Cafarnaún, sino el contrario. No origina desprestigio de los letrados como maestros de la institución judía; es Jesús quien queda desprestigiado.

Así, el primer modo como la gente de «su tierra» busca neutralizar el impacto que produce en ellos la enseñanza de Jesús es desacreditándola, poniendo en duda su origen y su ortodoxia. La opinión que Jesús les merece se refleja en el hecho de no pronunciar su nombre; lo designan siempre despectivamente con un pronombre: «¿De dónde le vienen a éste esas cosas?» ¹¹.

Las preguntas son retóricas; ellos ya tienen formada su opinión. Tanto el tono despectivo como la duda que expresan insinúan que Jesús es instrumento de Belcebú, como afirmaron explícitamente los letrados de Jerusalén en su visita a Galilea (3,22). En su primer contacto con Jesús el pueblo de la sinagoga había tomado partido por él situándose críticamente ante el magisterio de los letrados (1,22); ahora, en cambio, han hecho suyo el juicio de los letrados (3,22): si Jesús realiza obras extraordinarias, es por ser agente de Satanás.

3a *¿No es éste el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago y José, de Judas y Simón? y ¿no están sus hermanas aquí con nosotros?*

Continúa la búsqueda de argumentos para neutralizar la impresión causada por la enseñanza. A la extraordinaria actividad que Jesús ha

¹⁰ Pesch I 500-501: «La frase interrogativa elíptica ... sugiere que las acciones de Jesús suceden *mediante* (instrumental) *las manos de Jesús* y propone la pregunta: ¿quién actúa a través de él? (cf. 3,22-30)». Las *dynaméis* (hebr. *g'burol*), «fuerzas», son actos de potencia concretos que se realizan por la fuerza concedida al agente. Según Pesch, difieren de la *energía* helenística por su carácter de suceso (*ginomenai*). Pesch interpreta todo el pasaje en clave mesiánica (Jesús mesías-pseudomesías), pero, atendiendo al dicho de Jesús (v. 4), es preferible hacerlo en clave profética (Jesús profeta-pseudoprofeta). Según Gnlika I 231, la denominación *dynaméis* era la helenística ordinaria para los milagros, pero en Mc, tanto el singular como el plural son términos técnicos para la fuerza divina de vida o las potencias de muerte u obras de magia (nota fil.).

¹¹ Pesch I 499: «El triple uso del pronombre demostrativo (*τούτο-τούτο-αὐτός*, cf. 4,41) ... acentúa el carácter escéptico de las preguntas relativas a «éste».

venido desarrollando, los oyentes oponen en primer lugar su oficio anterior. El que ha actuado por toda Galilea como maestro y taumaturgo no es más que un vulgar carpintero.

El término (gr. *tékton*, hebr. *baras*) incluye las funciones de artesano, carpintero, albañil, herrador. Se aplicaba especialmente al carpintero, que podía ejercer los otros oficios¹².

El pueblo sabe que Jesús no es un rabino ni ha asistido a escuela alguna que lo haya capacitado. No es un intelectual ni tiene estudios oficiales. Para ellos, la doctrina de Dios se estudia en las escuelas rabínicas; éste no ha pasado por ellas, es sólo un artesano, luego lo que dice no ofrece garantía.

En segundo lugar, la atención se pone en la familia, en un intento de definir por ella la identidad de Jesús. Antes lo han hecho por su oficio; ahora, por sus relaciones familiares.

Jesús es «el hijo de María». Es muy extraño que se le identifique por la relación con su madre, no con su padre, como era la costumbre¹³. Dado que en aquella cultura el apelativo «hijo» implicaba no sólo la generación, sino también la semejanza con el padre («el que sale a su padre»), este modo de designar a Jesús parece indicar que lo consideraban indigno de llevar el nombre del padre, por no seguir su ejemplo ni imitar su conducta. Esto implica que ni el saber ni la actividad de Jesús se atienen a la tradición de su familia, análoga a la que han recibido los oyentes.

Además de la madre, se nombran cuatro «hermanos»; los nombres propios concretan la familia real de Jesús entre los allegados que fueron a echarle mano por considerarlo un demente (3,21.31ss)¹⁴. De los cuatro nombres, Santiago, José, Judas y Simón, dos tienen forma hebrea (Santiago y Judas); los otros dos, formas helenizadas

¹² Cf. Taylor 348, Gnllka I 231.

¹³ Taylor 347: «No era costumbre judía llamar a una persona hijo de su madre, aunque su padre hubiese muerto ya, a no ser como insulto». Pesch I 502: «Es del todo improbable que la denominación "el hijo de María" pretenda definir a Jesús como "hijo ilegítimo de María", para eliminar así sus pretensiones; las indicaciones del contexto sobre el oficio de Jesús, sus hermanos y hermanas lo desmienten claramente». Para Pesch, la razón más probable es que María era ya viuda. Sin embargo, como dice Taylor, aunque el padre hubiese muerto, siempre se usaba para los hijos el patronímico, nunca el nombre de la madre; cf. Gnllka I 231s, quien lo considera insultante. Por lo inusitado de la fórmula «el hijo de María», McArthur, «Son of Mary» 57, cree que no se trata de una denominación genealógica, sino que simplemente refleja la situación del momento. A José no se le nombra en este evangelio. Para Crossan, «Mark and the Relatives of Jesus» 102, Marcos está «positivamente desinteresado del padre de Jesús».

¹⁴ La ausencia de nombre de «la madre y los hermanos» en 3,31ss mostraba que no se designaba a personas concretas, sino a representantes del origen y ambiente de Jesús, de sus raíces judías.

(José y Simón)¹⁵. Los de los dos primeros, Santiago y José, vuelven a aparecer en Mc 15,40, como hijos de una María que no se identifica con la madre de Jesús; el de José, determinando a María su madre, se encuentra de nuevo en 15,47; paralelamente, el de Santiago en 16,1. Son sus parientes cercanos, y Jesús es uno como ellos. Sus «hermanos» tienen nombre, identidad; el nombre de Jesús, ni se pronuncia.

Conocen su oficio, a su madre y a sus parientes; conviven con sus hermanas¹⁶. Se empeñan en definirlo por su entorno familiar y social; es uno como otro cualquiera, y, por eso, el papel que ha asumido y la actividad que ha realizado son para ellos humanamente inexplicables. Puesto que han excluido una llamada divina, no queda más alternativa que atribuirle un origen diabólico.

3b *Y se escandalizaban de él.*

El escándalo es la conclusión de los argumentos que han ido acumulando antes: el origen del saber de Jesús y el inspirador de su actividad no es Dios; pero, por otra parte, no hay posible explicación humana de su personalidad actual.

Por eso, la actividad de Jesús provoca la indignación y la censura de los fieles a la religión e ideales judíos. Se ha presentado como un maestro en oposición a los maestros reconocidos por todos y ha reclutado un grupo de discípulos; es más, aunque ha sido desautorizado por los representantes de la autoridad suprema (3,22: «los letrados bajados de Jerusalén»), continúa su actividad sin volver al seno de la tradición judía. Los escandaliza que Jesús se atreva a desafiar al centro de la institución religiosa, poniendo en cuestión sus doctrinas y sus sagrados ideales. Esto los lleva a concluir que, como afirmaban los letrados, es agente de Satanás, y que de éste proceden su saber y su actividad. El escándalo manifiesta que han llegado a disipar toda posible duda; condenan decididamente.

Si se compara globalmente esta escena con la de la sinagoga de Cafarnaún (1,21b-28), aparecen analogías y diferencias. Como ya se ha visto, la enseñanza de Jesús causa en ambas una fuerte impresión, pero la reacción es opuesta. En el primer caso se reconoció la autoridad de Jesús como profeta (el Espíritu), con el consiguiente descrédito de la enseñanza oficial (letrados) (1,22). Incluso el poseído, que

¹⁵ *Josés* es la forma helenizada y declinable de *Iosépb* (nota fil.) y está atenuado en inscripciones, Bauer s.v.; «Simón» (cf. 1,16), nombre de cuño griego (gr. *simos*, «chato»), tomaba el puesto del hebreo «Simeón»; cf. Lagrange 18, Gnllka I 232.

¹⁶ La omisión de los nombres de las hermanas podría deberse, según algunos autores, a que éstas estarían casadas; cf. Gnllka I 232.

interrumpió a Jesús y le reprochó su oposición a la institución judía, al ser interpelado por él, acabó renunciando a su fanática adhesión al sistema religioso.

En esta ocasión, en cambio, neutralizan el impacto de la enseñanza poniendo en duda el origen del saber y de la actividad de Jesús y recordando su condición social y la familia a la que pertenece. Los que hablan no son ya, pues, sencillamente judíos adictos al sistema religioso, como lo eran los de Cafarnaún; hay ahora en ellos un obstáculo especial que los hace insensibles al Espíritu de Dios. Su situación es peor que la del poseído de Cafarnaún (1,23); éste, aunque para oponerse, se había dirigido a Jesús y había llegado a liberarse. Ahora, nadie le dirige la palabra; hay una total incomunicación. Hablan entre ellos mismos (vv. 2-3), no con él; no buscan aclarar su pretendida duda, lo que indica que ya tenían la respuesta.

En su primer encuentro con Jesús, los fieles de la sinagoga tuvieron la experiencia del Espíritu en él y, por eso, descalificaron a los letrados; más tarde, conocieron la alternativa propuesta por Jesús. Sin embargo, tras la campaña difamatoria llevada a cabo por los letrados de Jerusalén (3,22), aceptan la autoridad del centro del sistema y asumen plenamente su veredicto condenatorio, buscando incluso argumentos con que apoyarlo: es un falso profeta, un agente de Satanás. La intervención del centro ha sido decisiva: rechazan a Jesús, vuelven a someterse a los mismos que habían descalificado y niegan la verdad que han conocido antes; acatando el juicio dado por aquellos letrados, llaman espíritu inmundo al Espíritu Santo: como ellos, insultan o blasfeman contra el Espíritu, se asocian a la mala fe que no tiene perdón (3,29).

4 *Jesús les dijo: «No hay profeta despreciado excepto en su tierra, entre sus parientes y en su casa».*

Por primera vez desde 5,36 reaparece el nombre de Jesús. Contrasta esta mención del nombre con la despersonalización que han hecho de él sus oyentes («éste, ése»). Mc afirma la personalidad de Jesús, que no puede ser definida a partir de su oficio o relaciones de familia.

El texto expone una doble reacción de Jesús ante el rechazo de que ha sido objeto e, intercalada entre ambas, la consecuencia de éste: la primera reacción, dialéctica (v. 4), responde directamente a los dichos y actitud de sus oyentes; la consecuencia del rechazo (v. 5) es la escasa actividad que pudo desplegar «en su tierra»; la segunda reacción, psicológica (v. 6a), describe los sentimientos de Jesús ante la actitud de los judíos practicantes de «su tierra».

En primer lugar, cita Jesús un proverbio, sin duda alguna conocido por sus oyentes, y que él modifica en parte ¹⁷. Por única vez en este evangelio se autodenomina «profeta», en correspondencia con la «autoridad» divina que ha mostrado (cf. 1,22) y que ahora no ha sido reconocida. Responde así a las preguntas sobre el origen de su «saber» y de su actividad; él habla y actúa en nombre de Dios, que le ha encargado comunicar un mensaje suyo (cf. 1,14). Al usar el término «profeta» y no el de «maestro», muestra que el contenido de su enseñanza no depende de saber humano, sino que procede de Dios mismo mediante una llamada personal y en vista de una misión concreta y singular ¹⁸. Deberían haber reconocido su «autoridad», como al principio en Cafarnaún (1,22.27).

Como en anteriores ocasiones de la historia de Israel, el pueblo desprecia o deshonor al enviado de Dios. Se alude al caso de Jeremías (Jr 11,21: «No profetices en nombre del Señor si no quieres morir a manos nuestras»; 12,6 LXX: «También tus hermanos y la casa de tu padre te han desechado»; cf. 9,3) y a un dicho de Isaías sobre el Servidor de Yahvé (Is 53,3: «despreciado y desestimado»).

El desprecio que ha sufrido significa un rechazo general por parte de los judíos fieles a la institución religiosa, pues proviene de todos los círculos practicantes que existen en «su tierra»; Jesús los nombra, ampliando el proverbio, en orden inverso al seguido por sus oyentes en su última pregunta: empieza por el más general, su tierra/Galilea («aquí con nosotros»), y va estrechando el ámbito, primero a sus parientes («hermanos, hermanas») y, finalmente, a lo más íntimo, su casa («María») ¹⁹.

Imposibilidad de actuar

5 *No le fue posible de ningún modo actuar allí con fuerza; sólo curó a unos pocos postrados aplicándoles las manos.*

El desprecio deja a Jesús desarmado. Antes ha podido liberar a muchos poseídos por espíritus inmundos o demonios («actuar con fuerza», nota fil.), expresiones simbólicas que, en territorio judío,

¹⁷ Para dichos semejantes sobre los filósofos paganos, véase Pesch I 503s. No se conocen paralelos rabínicos, cf. Strack-B. I 678, Preuschen, «Das Wort vom verachteten Propheten». En el papiro POxy 1,5 aparece la más antigua formulación griega del proverbio en la siguiente forma: «Ningún profeta es respetado en su lugar de origen, ningún médico hace curaciones entre sus conocidos»; cf. Taylor 348s, Gnllka I 227, Haenchen, «Historie und Verkündigung» 160.

¹⁸ Cf. Pirot 463.

¹⁹ El rechazo «en su casa» corresponde a la anterior búsqueda de Jesús por parte de sus parientes (3,21), «su madre y sus hermanos» (3,31), para apoderarse de él; cf. Gnllka I 252.

significan la adhesión fanática a la doctrina oficial y a su ideología de odio y violencia²⁰. Ahora le resulta imposible: cuando los hombres se muestran hostiles a su persona y a su obra, Jesús nada puede. La negativa del hombre bloquea la eficacia del amor de Dios²¹.

El término griego para «postrados» (*arrôstos*) designa un estado de falta de fuerza o vigor físico o psíquico, incluso de enfermedad grave (2 Sm 12,15; 1 Re 14,15) (nota fil.). Nadie ayuda a Jesús en su labor; en esta ocasión no hay ni siquiera intermediarios que le lleven los dolientes (cf. 1,32).

Jesús cura «a unos pocos», pero sin ofrecer una salvación definitiva («cura», cf. 1,34; 3,2.5; «salva», cf. 5,23.34); vuelve a actuar como lo hizo en Cafarnaún antes de proponer su alternativa (1,34)²². No se dice que haya salido de la sinagoga; las curaciones se realizan, por tanto, en su ámbito, en sentido claramente figurado, significando que los que cura están ligados a la institución religiosa y oprimidos por ella; ésa es la razón de que no «salve». El reducido número («unos pocos») contrasta con los «muchos» o «la mayoría» de los miembros de la sinagoga (v. 2)²³. Este contraste y el hecho de que Jesús pueda curarlos insinúa que se trata de los que no comparten el fanatismo de los más, pero no tienen energía para oponerse a él y sufren la opresión ideológica o la marginación.

La curación se realiza mediante el contacto físico (cf. 5,23), sin tipo alguno de rito ni usando medicina alguna. Es la primera vez que Jesús aplica las manos (5,21, pero no se lleva a cabo; 6,5; 7,32 [la mano]; 8,23.25). La mayoría de la sinagoga decía que sus acciones extraordinarias sucedían «a través de sus manos», como instrumento de otro (v. 2); Jesús, por el contrario, actúa por propia iniciativa, con gesto voluntario («aplicándoles las manos»).

Es decir: Jesús no es un mago, sino un profeta; no actúa como instrumento de otro, sino usando su libertad. Sus manos, sospechosas para la gente de la sinagoga, comunican vida.

²⁰ Cf. 1,23 Lect.

²¹ Radermakers 159: «La potencia de Jesús queda atada, y su palabra ineficaz, cuando no encuentra una escucha atenta, una disponibilidad a la fe».

²² La defectuosa traducción del v. 5 que ofrece Wellhausen 43: «Und er konnte daselbst nicht eine einzige Tat tun (no pudo realizar allí ni una sola obra), nur wenigen Leidenden legte er die Hand auf und heilte sie», lo lleva a ver una contradicción entre las dos afirmaciones de Mc; pero *dynamin poiêsai* no denota una obra cualquiera, sino, específicamente, la liberación de endemoniados (nota fil.). Taylor 349 considera exagerada la opinión de Wellhausen.

²³ Wellhausen 43 no presta atención a que estos «postrados» a los que Jesús cura representan la «minoría», en contraste con la «mayoría» señalada en 6,2.

6a *Y estaba sorprendido de su falta de fe.*

La reacción de Jesús no es de cólera, sino de sorpresa ante el rechazo²⁴. Es la primera vez que gente común manifiesta incredulidad, hasta ahora actitud propia de los dirigentes religiosos. Los oprimidos rechazan la libertad. No esperaba tal identificación del pueblo de la sinagoga con los dirigentes ni tal cerrazón al mensaje de Dios. En la escena no aparece ningún letrado o jefe espiritual, ni siquiera por alusión; los fieles de la sinagoga no necesitan su enseñanza o su apoyo, son uno con ellos. Por contraste con 1,22, ahora los que escuchan a Jesús representan ellos mismos al sistema.

La sorpresa de Jesús nace de que sus oyentes, después de haber conocido la salvación, la rechacen, de que renuncien a la libertad y vuelvan a la opresión, de que reaccionen tan negativamente ante una enseñanza que antes les había dado la experiencia del Espíritu en él²⁵.

Hay que notar la escasez de movimiento en esta perícopa. No se dice que Jesús entre en la sinagoga (cf. 1,21b; 3,1) o que salga de ella (cf. 1,29; 3,6-7a); tampoco el pueblo entra ni sale de la sinagoga: está en ella. La sinagoga aparece como un local cerrado, sin comunicación con el exterior: es el lugar de la incredulidad y del escándalo, impenetrable para el Espíritu de Dios. La Ley (v. 2: «día de precepto») es aliada suya, obliga a estar en ella y a escuchar su doctrina. Las determinaciones locales «aquí» (v. 3) y «allí» (v. 5) parecen indicar este lugar fatídico, inexpugnable e inmóvil, que representa el anquilosamiento del sistema religioso que rechaza a Jesús.

La incredulidad se opone a la adhesión/fe, que obtiene la liberación del pecado (2,5), ha procurado la salvación de la mujer con flujos (5,34) y ha dado vida a la hija de Jairo (5,36). La falta de fe ha puesto de manifiesto la cobardía de los discípulos en el episodio de la tempestad (4,40).

El mensaje sembrado en las sinagogas de Galilea ha caído junto al camino, en tierra dura, y el diablo (el poder del sistema) lo ha arrebatado (4,15). Los adictos al sistema religioso no sienten necesidad de una enseñanza nueva (1,27), les basta con la de los letrados; no aceptan profetas portadores de nuevos mensajes divinos.

Este último episodio en una sinagoga muestra hasta su extremo los efectos en el hombre del sistema religioso judío, dominado por

²⁴ Es la única vez que Mc señala la sorpresa (*etbaumazen*) de Jesús.

²⁵ La falta de fe aparece de nuevo en 9,23 (el padre del niño epiléptico): es la opción por la violencia, descartando la alternativa de Jesús.

el legalismo fariseo²⁶. En episodios anteriores se han descrito esos efectos: el fanatismo violento (1,23), la supresión de toda libertad de acción, iniciativa y creatividad (3,1-7a: el hombre del brazo atrofiado) y la infantilización y dependencia que lleva al pueblo a la muerte (5,21-24a.35-6,1a: la hija de Jairo). Ahora se contemplan en su máxima expresión: los fieles de la sinagoga están tan acostumbrados a no pensar por sí mismos que son incapaces de afirmar con seguridad si algo es blanco o negro; no se fían de ellos mismos ni de su propia experiencia, tienen que esperar a que sus dirigentes den un juicio para atenerse a él, dispuestos además a cambiar de opinión si los dirigentes se lo imponen. La institución ha anulado su personalidad e impedido su desarrollo humano. Y ahora que el sistema ha decidido que el Espíritu de Dios que actúa en Jesús es un Espíritu inmundo, se asocian sin vacilar al insulto contra el Espíritu Santo.

Enseñanza en las aldeas de alrededor

6b *Entonces fue recorriendo las aldeas de alrededor, enseñando.*

Tras su fracaso con los incondicionales de la institución, Jesús no desiste de su actividad de enseñanza, pero elige un nuevo campo de acción: las aldeas de alrededor. El plural «las aldeas» indica en Mc comunidades judías que viven al margen de la institución religiosa²⁷, sentido confirmado por el adverbio «alrededor»: son los que se mantienen en «la periferia» del judaísmo oficial (nota fil.), los «marginales» y marginados por el sistema²⁸. Jesús, con su enseñanza, amplía su horizonte para darles posibilidad de opción; les muestra que el mensaje del Reino rectifica, por una parte, y hace culminar por otra la herencia que habían recibido²⁹.

²⁶ Téngase presente que, en Mc, los letrados pertenecen siempre al partido fariseo, véase 2,16 Lect. En la figura de «los letrados de Jerusalén» (3,22), cuyo influjo se ha hecho sentir en «su tierra», se unían la autoridad del centro del sistema religioso y el legalismo fariseo.

²⁷ Que son comunidades judías lo muestra el hecho de que Jesús «enseña», cf. 2,21b. Para el significado de «las aldeas», véase Mateos, *Los Doce* §§ 283-299.

²⁸ El adverbio «de alrededor» (gr. *kylō*) conecta este pasaje con la segunda mención del grupo «en torno a él», donde aparece también la preposición *peri* (nota fil.). Se crea así una conexión entre «los en torno a él» y «las aldeas». De hecho, este grupo está asociado, en cuanto a su procedencia, a regiones «periféricas», por oposición al grupo de discípulos, que procede del «centro», es decir, del ámbito de la institución. El carácter periférico del primer grupo no ha de entenderse sola ni principalmente en sentido topográfico, sino en el de una menor o nula adhesión a la doctrina oficial: son los «marginales» o «marginados». Véase Mateos, *ibid.* §§ 277-282.300-302.

²⁹ Como se ha dicho en otras ocasiones, «enseñar», como actividad de Jesús, significa exponer el mensaje tomando pie del AT, para sacar sus consecuencias y ampliarlo o para corregirlo; por eso Jesús enseña solamente a auditorios judíos; cf. Mateos, *Los Doce* §§ 50-53.

No puede ser mayor el contraste entre la sinagoga de «su tierra» y «las aldeas». En éstas Jesús no encuentra rechazo y puede enseñar sin encontrar prejuicios y oposición. No se habla de día de precepto ni de sinagogas, pues se trata de judíos no practicantes. Jesús no necesita actuar allí con fuerza (= expulsar demonios) ni curar gente «postrada», lo que indica que no hay fanáticos del sistema ni minorías que sufran la opresión ideológica.

Se ha cerrado una puerta a Jesús y a su mensaje: la de la institución religiosa judía, que se impone y somete a sus adeptos; Jesús no volverá a entrar en una sinagoga. Dentro de Israel, la esperanza del Reino se abre fuera del ámbito de la religión oficial³⁰, en «las aldeas» alejadas de su ideología y de su praxis³¹.

³⁰ Cf. Crossan, «Mark and the Relatives of Jesus» 105, señala el contraste entre el éxito en las aldeas y el fracaso en la sinagoga de «su tierra».

³¹ Gnlika 1 233s: «Cómo divergen la fe y la incredulidad lo muestran las diferentes respuestas a la cuestión del origen de Jesús: "es el hijo de María" o "este hombre era Hijo de Dios" (19,39, en boca del centurión pagano)».

Mc 3,13-6,6: *Síntesis*

3,13-19. Ante la cerrazón de los círculos observantes judíos, que dominan la sinagoga, rechazan su programa de universalidad y lo persiguen por su intento de dar libertad al pueblo, Jesús toma una iniciativa radical y consuma un cisma. Con los seguidores que proceden del judaísmo funda un Israel nuevo, que será el heredero de las promesas, el Israel de Dios, declarando caducado el antiguo.

El nuevo Israel no es convocado directamente por Dios, como el antiguo, sino por Jesús, el Hombre-Dios, su presencia en la tierra. Se forma «en el monte», es decir, en la esfera divina, la del Espíritu. Su estructura no será la del antiguo: no se pertenece a él por el mero origen étnico, se requiere además la opción por Jesús rompiendo con las instituciones del pasado; su identidad no está en la Ley de Moisés, sino en el Espíritu de Jesús. En contraste con el sentido de privilegio y el etnocentrismo del antiguo Israel, su misión consiste en ponerse al servicio de la humanidad entera, para hacerla participar de la plenitud de vida y formar junto con ella la sociedad nueva.

El número doce, símbolo del Israel primigenio y del escatológico, incluye a todos los seguidores de Jesús que proceden del judaísmo. Los nombres de la lista forman tres grupos: el de los tres primeros, a quienes Jesús pone un sobrenombre (a Simón, «Piedra», el obstinado; a Santiago y Juan, «Truenos», los autoritarios), el de los ocho siguientes, encabezados por Andrés (los que nunca hablan ni toman iniciativa alguna en el evangelio), que representa el conjunto de los israelitas anónimos que han optado por Jesús, y el tercero, formado por Judas Iscariote, el traidor.

El espíritu del grupo está aún distante del de Jesús. El primero de la lista, Simón Pedro, ha mostrado su reformismo violento; el último antes de Judas, Simón el Fanático, está en la línea de la intransigencia y del reformismo nacionalista. Falta mucho para que den una adhesión incondicional a la persona y mensaje de Jesús.

3,20-21. La iniciativa de Jesús provoca una doble reacción popular: mucha gente del pueblo está con Jesús, pero sin adherirse a él de modo estable ni comprometerse a fondo. La presencia de esta multitud impide que los Doce puedan asimilar el mensaje.

Por el contrario, al constatar el gran eco popular de la constitución del nuevo Israel, los círculos cercanos a Jesús y apegados a la tradición religiosa juzgan demencial esa iniciativa y se proponen impedir su actividad.

3,22-30. Hay también una reacción oficial: el centro del sistema religioso lanza una condena teológica para desacreditar a Jesús en su persona y actividad, y neutralizar así el impacto que haya podido producir su iniciativa de crear el nuevo Israel. Al descalificarlo a él, quieren descalificar su obra.

En cuanto a su persona, lo tachan de endemoniado/heterodoxo: uno que se atreve a declarar inválido el sistema religioso, según ellos establecido por Dios, y que rechaza su doctrina, alejando a la gente de ella; uno que no cree en la elección divina del pueblo como tal ni en el privilegio de Israel, es un enemigo de Dios.

En cuanto a la actividad de Jesús, evidentemente fuera de lo común, afirman que es una obra diabólica, de magia. Para impedir su creciente popularidad, insinúan que Jesús aspira al poder, y a un poder contrario al de la institución tradicional.

El argumento de Jesús contra ellos se basa en que su actividad no apoya al poder, sino que libera de él y de su ideología. Su propósito es precisamente alejar al pueblo de la institución religiosa opresora, pero no usando la imposición, sino haciendo que el pueblo se convenza de que es falsa la autoridad divina que la institución se atribuye. El Dios al que apela la institución judía para legitimarse no es el Dios verdadero. Pero el ataque de los dirigentes a Jesús no se basa realmente en convicciones religiosas, sino en la mala fe.

3,31-35. En paralelo con el grupo de los Doce, que representa a los seguidores israelitas en cuanto constituyen el nuevo Israel, aparece por primera vez con personalidad propia el segundo grupo de seguidores de Jesús, el de los no israelitas, caracterizado como «multitud en torno a Jesús». Mientras los círculos cercanos a Jesús y afectos a la institución judía han reaccionado violentamente en contra de la iniciativa que ha tomado, este grupo sigue íntimamente unido a él. La existencia en torno a Jesús de este grupo numeroso constituye un muro que impide el acceso de los que desean reducirlo al silencio.

Ante la ofensiva de los círculos más adictos a la institución, Jesús se desvincula de ellos. Declara que los lazos familiares y los vínculos de raza o nación no son decisivos; cualquier hombre que le dé su adhesión y comparta sus ideales queda unido a él por vínculos de familia, que establecen una fraternidad universal.

4,1-9. Tras las primeras reacciones, Jesús continúa su labor y reanuda en público su enseñanza universalista; la condena oficial no lo acobarda.

Una gran masa judía acude entonces a escucharlo; el descrédito de la institución religiosa ha llegado a tal punto, que la gente acude a Jesús a pesar de la condena que pesa sobre él. Pero la multitud está animada por el ideal reformista, no comprende lo radical de la iniciativa de Jesús: el pueblo sigue

esperando un líder que empiece por oponerse a la institución y luego restituya su gloria a Israel; quiere reforma interior y triunfo exterior.

Jesús quiere ayudarles, evitando un choque frontal que bloquearía toda posible liberación ulterior, y utiliza parábolas para exponer su mensaje. En primer lugar les expone la necesidad de una adecuada disposición interior para captarlo. No es el mensaje fácil de la rebelión contra las instituciones, sino el de la renovación profunda del hombre, única base y garantía de una sociedad nueva y justa.

4,10-25. Los Doce, por su parte, comparten las convicciones reformistas de la multitud y creen en la superioridad de Israel. El otro grupo de seguidores se deja llevar por los Doce y acepta este planteamiento: es necesario que Israel se renueve y triunfe; por ahí llegará la salvación a todos los pueblos, en conexión con el nuevo Israel y subordinados a él. Unos y otros esperan, pues, un levantamiento liderado por Jesús para cambiar el orden social. No se explican que Jesús hable a la multitud en parábolas, cuando exponiendo claramente el proyecto reformista toda esa gente se iría detrás de él. Esta mentalidad ha impedido a los dos grupos comprender la parábola anterior, destinada a la multitud, que trataba de las disposiciones interiores del hombre.

La actitud de los seguidores es inexplicable, pues han presenciado la actividad de Jesús y escuchado su mensaje, con los que ha expuesto el secreto del reino de Dios, es decir, el fundamento último del cambio radical que implica su obra: el amor universal de Dios, que quiere comunicar vida a la humanidad entera, para formar una nueva sociedad, solidaria y fraterna, digna del hombre. El mensaje de la universalidad del amor de Dios, que suprime la frontera entre el pueblo judío y los demás pueblos, lleva consigo la desaparición de las instituciones de Israel y la superación de la Ley; por eso atrae la persecución por parte de los círculos dirigentes religiosos y civiles.

Aunque se les ha hecho patente este secreto, los seguidores de Jesús, en primer lugar los Doce, no lo han asimilado y siguen aferrados al pasado; el nuevo Israel no sale de las categorías del antiguo, no comprende la profundidad del cambio y, como la multitud, sigue en la idea reformista. De ahí que ni los Doce ni, bajo el influjo de éstos, los otros seguidores alcancen a comprender las parábolas, que estaban destinadas exclusivamente a la multitud.

Jesús explica abiertamente a los dos grupos que lo primero es el cambio del hombre, que sin hombre nuevo no hay sociedad nueva, y que esto es lo que deberán proclamar. Si hay cambio personal, el reino de Dios es posible; de lo contrario, no se realizará.

4,26-34. Continuando su exposición a la multitud, muestra Jesús en dos parábolas los dos aspectos o etapas del reino de Dios: en el plano individual, el hombre nuevo se realiza con un proceso interiró de asimilación del mensaje, que culmina en la disposición a la entrega total; en el plano social, la nueva sociedad (el reino de Dios) es una realidad que, a partir de mínimos

comienzos, ha de extenderse por todo el mundo y prestar acogida a todos los hombres, pero sin el esplendor ni magnificencia que son los emblemas del poder dominador y que el judaísmo esperaba para el futuro de Israel.

Jesús trabaja pacientemente con la multitud, exponiéndole el mensaje en parábolas. El grupo de discípulos continúa sin entender, sigue a la altura de los de fuera. Jesús no lo abandona, les explica el contenido de las parábolas que habrían debido comprender por sí mismos. El otro grupo ya no necesita explicaciones; después de la exposición anterior de Jesús ha entendido el secreto del Reino y se ha independizado de los Doce.

4,35-5,1. Después de exponer este mensaje universalista, Mc saca sus consecuencias y anticipa la misión entre los paganos, que ha comenzado después de la muerte de Jesús, al tiempo de su vida histórica. Pero la misión tropieza con dificultades provocadas por el grupo judaizante. De hecho, este grupo quiere monopolizarla, para conducirla según las categorías del judaísmo (superioridad de Israel, salvación de los paganos a través y por subordinación a Israel), y pretende impedir que el grupo no israelita tome parte en ella. Pero las tesis judaizantes exasperan a los paganos y se pone en peligro la misión y la existencia misma del grupo. Los discípulos están, sin embargo, tan convencidos de su ideología que se extrañan del fracaso y reprochan a Jesús su falta de apoyo, sin reconocer que son ellos los culpables.

Al hacer callar las pretensiones judías y proponerse a los paganos el auténtico mensaje: el de la igualdad de todos los pueblos, cesa toda hostilidad; la aceptación es tan grande e inmediata, que hace patente la fuerza divina del mensaje de Jesús, con un reproche implícito para los discípulos. Esto los hace callar, pero no los convence, el mensaje no cala en ellos. Lo que sienten es miedo ante la posibilidad de que ese éxito signifique la desaparición de su grupo y se pierda para siempre la posibilidad de llevar adelante los ideales judíos. Para ellos, esto significaría el fracaso definitivo. Al no haber asumido su nueva identidad cristiana, temen abandonar la judía para no encontrarse sin identidad alguna. No saben definirse más que como judíos.

Los discípulos no comprenden la fuerza divina del mensaje ni la realidad divina de Jesús. Temen por sí mismos, sintiéndose amenazados por su posible cólera ante la resistencia mostrada anteriormente.

La pericopa, en forma de narración histórica, está impregnada de sentido teológico y de valor ejemplar, como mensaje permanente para la comunidad cristiana. Enseña que no se puede discriminar entre los pueblos ni se puede mezclar el mensaje de Jesús con elementos culturales ajenos a él, por entrañables que sean. Los que pretenden monopolizar a Jesús o manipular su mensaje muestran carecer de verdadera adhesión: no se adhieren ellos al mensaje de Jesús; quieren, por el contrario, que éste se adapte a sus pretensiones, diametralmente opuestas a la esencia del Reino.

Cuando la comunidad y sus pretensiones de superioridad o exclusivismo se hacen protagonistas, cuando se suplanta el papel de Jesús y se le priva de iniciativa, Jesús queda inactivo. Sólo cuando se le devuelve su protagonis-

mo interviene para salvar la situación, neutralizando la ideología que originaba la crisis. No se puede suplantarse a Jesús en la misión: ésta no predica una estructura ni un sistema religioso, sino la persona y el mensaje de Jesús: el amor de Dios a todos los hombres y pueblos por igual, con el propósito de comunicarles vida.

El episodio confirma por contraste la enseñanza anterior: el reino de Dios es una sociedad a la que acceden en pie de igualdad hombres de todos los pueblos (4,26-32), y todos los que siguen a Jesús están llamados a la misma misión (4,21).

5,2-20. Construye Mc un episodio programático para mostrar cuál debe ser el efecto liberador del mensaje de Jesús ante el hecho de la opresión socio-económica en los pueblos paganos.

El episodio muestra que la máxima injusticia que encuentra el mensaje al penetrar en territorio pagano es la esclavitud, prototipo de toda opresión social. Describe la situación de rebeldía no organizada de los esclavos, que, por falta de alternativa, desemboca en su autodestrucción, sin sacudir los cimientos del poder económico.

El mensaje de Jesús suscita en ellos una gran esperanza de liberación, pero piensan que solamente obtendrán justicia mediante una unión de fuerzas que les permita derribar por la violencia el sistema opresor. Como en el caso de los judíos, y habiendo oído hablar de las acciones guerreras y liberadoras del Dios de Israel, también los oprimidos paganos creen que la solución se encuentra en un cambio social violento y reivindicativo, sin pensar para nada en el cambio interior del hombre, indispensable para crear una sociedad nueva. Con una violencia paralela, quieren combatir el poder violento que intenta subyugarlos. Han aceptado los métodos de los opresores y son injustos como ellos.

Toca a los portadores del mensaje desengañar a los que así piensan y persuadirlos de que la solución que buscan no está en la violencia, sino en restituir a los oprimidos su condición humana y en crear una alternativa de libertad y dignidad que no sólo los haga independientes del poder económico opresor, sino que, a la larga, lleve a la ruina de este poder. La alternativa ha de crearse dentro de la misma sociedad.

La reacción de la clase dirigente es de alarma y, sin desatar una persecución abierta, procuran silenciar el mensaje. Sin embargo, la experiencia de los que, por haberlo aceptado, han recibido vida no puede reprimirse y hará que se siga difundiendo.

Los así liberados pensaban en un primer momento que, siendo Jesús judío de origen, habrían de adoptar de algún modo la manera de ser judía. El evangelista desmiente esta idea, afirmando con fuerza la universalidad del mensaje y el derecho a vivirlo y desarrollarlo en cada cultura, sin subordinarse a los usos ni ideales hebreos.

5,21-24a. Mc desdobra en dos personajes la gran multitud de oprimidos por el régimen religioso judío. El primero de ellos es la hija del jefe de sinagoga. Con esta figura describe Mc la dramática situación de los judíos

integrados en la institución religiosa y sometidos a ella. El tema había sido iniciado en el episodio del hombre con el brazo atrofiado (3,1-7a), donde se mostraba al pueblo privado de iniciativa y capacidad de acción debido a la paralizante observancia de la Ley que se le impone. El legalismo los mantiene en una situación de dependencia tal, que se encuentran privados de toda libertad, creatividad e iniciativa y, por lo mismo, infantilizados (niña).

Los fariseos, que imponen este modo de proceder (3,1-7a), no aparecen en esta perícopa, indicando que no se interesan por el estado del pueblo. Mc presenta, en cambio, a un alto funcionario, dirigente no religioso, quien, ante la imposibilidad de encontrar solución dentro de la institución que él mismo representa, se atreve, por amor al pueblo, a acudir a Jesús, el rechazado por el sistema religioso judío. El problema está en que la opresión legalista va llevando a ciertos sectores del pueblo a un estado de indiferencia y de inacción que equivale a una muerte en vida.

El funcionario piensa que Jesús puede evitar el desastre infundiendo vida en el contexto de las instituciones del pasado (curar la enfermedad); espera una revitalización del pueblo antes que éste pierda la capacidad de reacción.

5,24b-34. En este punto intercala Mc el episodio de la mujer con flujos, representante del otro sector oprimido dentro de la sociedad judía. El episodio enlaza temáticamente con el del leproso (1,39-45), prototipo de los marginados por la institución religiosa, y expone la alternativa que ofrece Jesús a este sector del pueblo. Su colocación central, entre las dos partes del episodio de Jairo, muestra la importancia que tiene el problema de la marginación y la estrecha conexión que existe entre los dos modos de opresión.

La mujer, figura de los marginados, tras intentar innumerables veces encontrar una solución, ha constatado la imposibilidad de salir de su situación, dentro del marco de la Ley, mediante los ritos religiosos que ésta determina, pues es el legalismo oficial el que la mantiene en ese estado, sometiéndola al mismo tiempo a una explotación económica. Por eso, los grupos marginados representados por ella se vuelven hacia Jesús, de quien han oído hablar, animados por la presencia en torno a él de una multitud de seguidores que no proceden del judaísmo.

Tienen plena confianza en que Jesús puede acabar con su estado. Al dejar de lado las prescripciones de la Ley y dar la adhesión a Jesús, experimentan su libertad ante la institución y la nueva vida que Jesús comunica. No se atreven, sin embargo, a hacerlo público.

Pero Jesús no quiere que estos grupos mantengan oculto nada de lo que ha sucedido. Con su decisión han ejercido su libertad y asumido su responsabilidad; ahora deberán afrontar la oposición de los círculos observantes haciendo saber el cambio que se ha producido en ellos por la ruptura con la institución y la adhesión a él. Así se integrarán en su alternativa.

5,35-6,1a. Vuelve Mc al problema de los sometidos a la institución (la hija de Jairo). Para mostrar la fuerza de Jesús y la diferencia radical de su proyecto con lo pasado, lleva la situación hasta el límite: la niña/pueblo

muere. El estado de muerte sería irreversible si no hubiera alternativa, pero Jesús ofrece la suya. El pueblo indiferente, desilusionado, anulado por la opresión religiosa, muerto, tiene ahora adónde ir. No está definitivamente perdido; en la adhesión a Jesús tiene una nueva posibilidad de vida, independiente de las instituciones del pasado, que lo han llevado a la muerte.

Pero Mc es realista: este pueblo, sometido desde siempre a una doctrina oficial (la de los letrados) y a una moral heterónoma y estricta (la observancia legalista) está infantilizado. Por eso no se encuentra preparado para hacer frente a la oposición de los dirigentes si publica su adhesión a Jesús. Esta, por el momento, debe mantenerse secreta; el grupo cristiano tiene que ayudarlo a crecer y desarrollarse humanamente hasta que haga suya la propuesta de Jesús y tenga fuerza en sí mismo. Solamente entonces será capaz de resistir el embate del sistema religioso, que se opone con todas sus fuerzas a este programa y actividad. Es el único futuro para este pueblo.

6,1b-6. Por primera vez después de la constitución del nuevo Israel va a reanudar Jesús el contacto con el público de las sinagogas de Galilea. En la primera ocasión la reacción fue favorable (1,21b-28); en la segunda intentó liberar al pueblo de la opresión legalista (3,1-7a). Ahora, cuando ya ha propuesto su alternativa para los oprimidos paganos y los de Israel, vuelve al ámbito de la sinagoga para exponer enteramente su mensaje a los integrados en ella, esperando que le den su adhesión.

La decepción es total. En el intervalo, el centro de la institución religiosa ha emanado sentencia contra Jesús, y los que, al experimentar en él la autoridad del Espíritu, lo habían considerado un profeta, se han plegado a esta sentencia y atribuyen su actividad a poderes mágicos, es decir, según las ideas del tiempo, demoníacos.

Se han identificado con sus opresores. La institución religiosa, a la que ellos mismos inicialmente habían negado crédito, ha vuelto a imponerles su autoridad. Se les ha dicho taxativamente que, a pesar de las acciones que realiza, Jesús, que integra en su comunidad a los «impuros» y niega validez a las instituciones y a los ideales de Israel, no puede ser un enviado de Dios, sino un enemigo suyo. En consecuencia, el rechazo de los judíos practicantes es total. El que les había parecido un profeta no es más que un impostor, un agente del demonio.

Jesús queda sorprendido ante semejante retroceso. No volverá a pisar una sinagoga. Para él, no hay nada que hacer con los sometidos a la institución religiosa. Han estado tanto tiempo sin criterio propio (infantilismo), que no se fían de sí mismos ni de su experiencia, y en cuanto sus dirigentes les dicen lo contrario, los siguen sin vacilar.

Sin embargo, no todo está perdido: hay mucha gente del pueblo alejada de la institución religiosa; de hecho, los que están en la «periferia» siguen escuchándolo.

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS

- Aland, K.: *Synopsis quatuor evangeliorum*, Stuttgart ⁶1969.
 Bover, J. M.: *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina*, Madrid ⁵1968.
 Brenton, L. C. L.: *The Septuagint with Apocrypha Greek and English*, Londres 1851.
 Metzger, B. M.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Londres-Nueva York 1971.
 Nestle, E. Aland, K.: *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁶1988.
The Greek New Testament, ed. K. Aland, M. Black y otros, United Bible Societies ³1983.
 Ralphs, A.: *Septuaginta*, I-II, Stuttgart ⁹1935.

OBRAS GENERALES

LINGÜÍSTICA

- Abel, F. M.: *Grammaire du grec biblique, suivie d'un choix de papyrus*, París 1927.
 Bauer, W.-Aland, K.: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der Frühchristlichen Literatur*, Berlín-Nueva York ⁶1988.
 Bauer, W.-Arbdt, W. F.-Gingrich, F. W.: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1957-1971.
 Blass, F.-Debrunner, A.-Rehkopf, F.: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttinga ¹⁴1976.
 Doudna, J. Ch.: *The Greek of the Gospel of Mark* (Society of Biblical Literature, Monograph Series 12), Filadelfia 1961.
 Hartman, L.: *Testimonium linguae. Participial Constructions in the Synoptic Gospels. A Linguistic examination of Luke 21, 13* (Collectanea Neotestamentica XIX), Lund-Copenhague 1963.
 Lyons, J.: *Introducción en la lingüística teórica*, Barcelona ²1973.
 Maloney, E. C.: «The Historical Present in the Gospel of Mark», *FS J. A. Fitzmyer* 67-78.
 — *Semitic Interference in Marcan Syntax*, Chico, USA, 1981.
 Mateos, J.: *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento* (Estudios de NT 1), Madrid 1977.
 — «El imperfecto sucesivo», en A. Urbán-J. Mateos-M. Alepuz: *Cuestiones de gramática y léxico* (Estudios de NT 2), Madrid 1977, 63-101.
 Moule, C. F. D.: *An Idiom Book of the New Testament Greek*, Cambridge ²1971.
 Moulton, J. H.: *A Grammar of New Testament Greek, I: Prolegomena*, Edimburgo 1908-1967.
 Moulton, J. H.-Howard, W. F.: *A Grammar of New Testament Greek, II: Accidence and Word Formation*, Edimburgo 1929-1968.
 Moulton, J. H. Turner, N.: *A Grammar of New Testament Greek, III: Syntax*, Edimburgo 1963.

- Moulton, J. H.-Turner, N.: *A Grammar of New Testament Greek*, IV: *Style*, Edimburgo 1976.
- Moulton, J. H.-Milligan, G.: *The Vocabulary of the Greek New Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, Glasgow 1930.
- Osburn, C. D.: «The Historical Present in Mark as a Text-Critical Criterion», *Bib* 64 (1983) 486-500.
- Prévot, H.: *L'aoriste grec en -thên* (Collection Linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris 39), Paris 1935.
- Reiser, M.: *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht des hellenistischen Volksliteratur* (WUNT 2. Reihe 11), Tübinga 1984.
- Robertson, A. T.: *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nashville, Tennessee, 1934.
- Rydbeck, L.: *Fachprosa, vermetnliche Volkssprache und Neues Testament*, Uppsala 1967.
- Schwyzler, E.: *Griechische Grammatik* II, Munich 1950.
- Thrall, M. E.: *Greek Particles in the New Testament*, Leiden 1962.
- Urbán, A.: «La coordinada modal en el Nuevo Testamento», *FilolNT* II (1988) 193-207.
- Zerwick, M.: *Graecitas Biblica*, Roma 1966.
- Zorell, F.: *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris 1961.

LÉXICO

- Albright, W. F.: «The Names "Nazareth" and "Nazarean"», *JBL* 65 (1946) 397-401.
- Behm, J.: *estibō*, *TWNT* II 686-693.
- *kainos*, *TWNT* III 449-453.
- *kardia*, *TWNT* III 609-616.
- Beyer, H. W.: *diakoneō*, *TWNT* II 81-87.
- Bratcher, R. G.-Nida, E. A.: *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark*, Helps for Translators II, Leiden 1961.
- Brown, C.: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, edited by C. Brown, translated, with additions and revisions, from the German *Theologisches Begriffslexikon zum NT* I-III, Exeter 1978.
- Buth, R.: «Mark 3:17 BOANERGEM and Popular Etymology», *JournStudNT* 10 (1981) 29-33.
- Colpe, C.: *ho hylōs tou anthrōpou*, *TWNT* VIII 400-477.
- Descamps, A.: «Pour une histoire du titre "Fils de Dieu". Les antécédents par rapport à Marc», en M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (Bibl. Eph. Theol. Lov. XXXIV), Lovaina 1971, 529-571.
- JNTT*, véase Brown, C.
- Fitzmyer, J. A.: «The Name Simon», *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Londres 1971, 105-112.
- Forster, W.: *daimonion*, *TWNT* II 10-30.
- *eternē*, *TWNT* II 405-416.
- *anastasi* *TWNT* II 561-564.
- Grayston, K.: «The Significance of the Word Hand in the New Testament», *Mélanges H. Riquarts*, Gembloux 1970, 479-487.
- Grundmann: *ichthys* *TWNT* III 403s.
- Hauck, F.: *akathartos*, *TWNT* III 430-432.
- Jeremias, J.: *nymphē*, *nymphikos*, *TWNT* IV 1091-1099.
- *παῖς*, *TWNT* VI 4-11.

- Kilpatrick, G. D.: «Kyrios again», en P. Hoffmann (ed.), *Orientierung nach Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für Joseph Schmid*, Friburgo-Basilea-Viena 1973, 214-219.
- Köster, H.: *sp̄lagkmon*, TWNT VII 548-559.
- Mateos, J.: «Análisis semántico de los lexemas *skandalizō* y *skandalon*», *FilolNT* II (1989) 57-92.
- «Sabbata, sabbaton, prosabbaton, paraskeuē», *FilNT* (1990) 19-38.
- Neirynck, F.: *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction* (Bibl. Ephem. Theol. Lovan. 31), Lovaina 1972.
- «Words Characteristic of Mark. A New List», *ETL* 63 (1987) 367-374.
- Oepke, A.: *iaomai*, TWNT III 194-215.
- *kaibeudō*, TWNT III 434-440.
- Padilla, C.: «Sobre el verbo *apokrinomai* en el NT», *FilolNT* 3 (1990) 67-74.
- Procksch, O.: «*bagios* en el NT», TWNT I 101-112.
- Quell, G.-Schulz, S.: *speirō*, TWNT VII 537-547.
- Rengstorff, K. H.: *hamartōlos*, TWNT I 320-337.
- *didaskō*, *didaskalos*, TWNT II 136-162.
- *mathētēs*, TWNT IV 417-465.
- Rook, J. T.: «Boanerges, Sons of Thundér» (Mark 3,17), *JournBibLit* 100 (1981) 94-95.
- Rüger, H. P.: «Nazareth/Nazara Nazarēnos/Nazoraïos», *ZNW* 72 (1981) 257-263.
- «Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangeliums», en H. Cancik (ed.), *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium* (WUNT 33), Tübinga 1984, 46-84.
- Schlarb, R.: «Die Suche nach dem Messias. *zēteō* als terminus technicus der markinischen Messianologie», *ZNW* 81 (1990) 155-170.
- Schneider, J.: *basanos*, TWNT I 560.
- Stauffer, E.: *epitimaō*, TWNT II 619-623.
- Tosato, A.: «Per una revisione degli studi sulla *metanoia* neotestamentaria», *RBibIt* 23 (1975) 3-45.
- Urbán, A.: «El doble aspecto estático-dinámico de la preposición *en* en el NT», en *Cuestiones de gramática y léxico*, Madrid (Cristiandad) 1977, 17-62.
- Vine, W. E.-Unger, M. F.-White, W.: *Expository Dictionary of Biblical Words*, Nueva York 1984.
- Ysebaert, J.: *Greek Baptismal Terminology*, Nimega 1962.

HISTORIA

- Baron, S. W.: *A Social and Religious History of the Jews*, Nueva York ²1952.
- Bultmann, R.: *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zurich-Stuttgart 1962.
- Dalman, G.: *Orte und Wege Jesu* (BFChTh II/1), ³1924.
- Hengel, M.: *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübinga 1968.
- Herodian Period, en *The World History of the Jewish People*, VII, Londres 1975.
- Jeremias, J.: *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Gotinga ³1969; ed. esp.: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977.
- Leipoldt, J.-Grundmann, W.: *El mundo del Nuevo Testamento* I, Madrid 1973.
- Meyer, E.: *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I: *Die Evangelien*, Darmstadt 1962.
- Perrot, Ch.: *Jésus et l'Histoire*, Paris 1979; ed. esp.: *Jesús y la historia*, Madrid 1982.
- Ramsey, I. T.: «History and the Gospels: Some Philosophical Reflections», *Studia Evangelica* III (TU 88), Berlín 1964, 201-217.

- Reicke, B.: «Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem», en D. E. Aune (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature* (Essays in Honour of Allen P. Wikgren) (Suppl. to Novum Testamentum 33), Leiden 1972, 121-134.
- Robinson, J. A. T.: *Redating the New Testament*, Londres 1975.
- Safrai, S.-Stern, M. (eds.): *The Jewish People in the First Century* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum) I, Assen 1974.
- Schürer, E.: *Historia del judaísmo en tiempos de Jesús I-II*, Madrid 1985.
- METODOLOGÍA Y ESTRUCTURA
- Berg, T. F.: «Reading in/to Mark», *Semeia* 48 (1989) 187-206.
- Betori, G.: «Modelli interpretativi e pluralità di metodi in esegesi», *Bib* 63 (1982) 305-328.
- Breytenbach, C.: «The Gospel of Mark as Episodical Narrative. Reflections on the "composition" of the Second Gospel», *Scriptura* 4 (1989).
- Calloud, J.: «Toward a Structural Analysis of the Gospel of Mark», *Semeia* 16 (1979) 133-165.
- Cancik, H.: «Die Gattung Evangelium, Markus im Rahmen der antiker Historiographie», en *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium* (WUNT 33), Tübinga 1984, 85-113.
- Delorme, J.: «L'intégration des petites unités littéraires dans l'évangile de Marc du point de vue de la sémiotique structurale», *NTS* 25 (1979) 469-491.
- Demke, Chr.: «Die Frage nach der Möglichkeit einer Theologie des Neuen Testaments», *TbV* 2 (1970) 129-138.
- Dewey, J.: «The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2,1-3,6», *JBL* 92 (1973) 394-401.
- Dschulnigg, P.: *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markus-Evangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik* (Stutt. Bib. Beiträge 11), Stuttgart 1986.
- Fowler, R. M.: «The Rhetoric of Direction and Indirection in the Gospel of Mark», *Semeia* 48 (1989) 115-134.
- Harris, M. A.: «Structuralism, Hermeneutics and the Gospel of Mark», *PerspectSt* 15 (1988) 61-70.
- Lindemann, A.: «Erwägungen zum Problem einer "Theologie der synoptischen Evangelien"», *ZNW* 77 (1986) 1-33.
- Lüderitz, G.: «Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium», en H. Cancik (ed.), *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium* (WUNT 33), Tübinga 1984, 165-203.
- Luz, U.: «Markusforschung in der Sackgasse?», *TLZ* 105 (1980) 641-655.
- Peabody, D. B.: *Mark as a Composer*, Macon, USA, 1987.
- Radermakers, J.: «L'évangile de Marc. Structure et théologie», en M. Sabbe (ed.), *L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (Bibl. Eph. Theol. Lov. XXXIV), Louvain 1971, 221-239.
- Snyman, A. H.: «On Studying the Figures (*skēmata*) in the New Testament», *Bib* 69 (1988) 93-107.
- Stein, R. H.: «The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History», *NT* 13 (1971) 181-198.
- Stenger, W.: «Die Grundlegung des Evangeliums von Jesus Christus. Zur kompositionellen Struktur des Markusevangeliums», *LingBib* 61 (1988) 7-56.
- *Strukturelle Beobachtungen zum Neuen Testament* (New Testament Tools and Studies 12), Leiden Nueva York 1990.

- Suhl, A.: *Die Funktion der alttestamentische Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gütersloh 1965.
- Wolter, M.: «Die anonymen Schriften des Neuen Testaments. Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen», *ZNW* 79 (1988) 1-16.
- van Iersel, B. M. F.: «The Reader of Mark as Operator of a System of Connotations», *Semeia* 48 (1989) 83-114.
- Zwicky, R.: *Montage im Markusevangelium. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung* (Stutt. Bib. Beitr. 18), Stuttgart 1989.

COMENTARIOS

- Alonso Schökel, L.-Sicre, J. L.: *Profetas I-II*, Madrid 1980.
- Cranfield, C. E. B.: *The Gospel According to St. Mark. An Introduction and Commentary*, Cambridge ²1963.
- Gnilka, J.: *Das Evangelium nach Markus* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum NT) I, Zürich 1978.
- González Ruiz: *Evangelio según Marcos*, Estella (Navarra) 1988.
- Grundmann, W.: *Das Evangelium nach Markus* (Theol. Handkommentar zum Neuen Testament 2), Berlin 1962.
- Gould, E. P.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark*, The International Critical Commentary, Edimburgo 1896.
- Lagrange, M.-J.: *Évangile selon St. Marc*, Paris 1929-1966.
- Lane, W. L.: *The Gospel According to Mark* (The International Commentary on the NT), Grand Rapids 1974.
- Lohmeyer, E.: *Das Evangelium des Markus* (Meyer Komm. 1, 2), Göttingen ¹⁰1963.
- Pesch, R.: *Das Markusevangelium* I, Friburgo ²1977; ed. ital.: *Il Vangelo di Marco* I, Brescia 1980.
- Pirot, L.-Leconte, R.: *Évangile selon St. Marc* (La Sainte Bible IX, 391-604), Paris 1950.
- Radermakers, J.: *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*; ed. ital.: *Il Vangelo di Gesù secondo Marco*, Bolonia 1975.
- Rius-Camps, J.: *El camino de Pablo a la misión de los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28*, Madrid 1984.
- *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12*, Córdoba 1989.
- Schweizer, E.: *Das Evangelium nach Markus* (NT Deutsch I), Göttingen 1968.
- Strack, H. L.-Billerbeck, P.: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I-IV*, Munich 1922-1928.
- Streeter, B. H.: *The Four Gospels*, Londres 1924.
- Swete, H. B.: *The Gospel According to St. Mark*, Londres ²1908.
- Weiss, J.: *Das älteste Evangelium*, Göttingen 1903.
- Wellhausen, J.: *Das Evangelium Marci*, Berlin ²1909.
- Taylor, V.: *The Gospel According to St. Mark*, Londres ²1966; ed. esp.: *El Evangelio según Marcos*, Madrid 1979.

OTRAS OBRAS CITADAS

- Aland, K.: «Der Schluss des Markusevangeliums», en M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (Bibl. Eph. Theol. Lov. XXXIV), Lovaina 1971, 435-470.
- Ambrozic, A. M.: «Mark's Concept of the Parable», *CBQ* 29 (1967) 220-227.
- Annen, F.: *Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5,1-20par.)*, Frankfurter Theologische Studien 20, Francfort 1976.
- Beasley-Murray, G. R.: *Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13, with Special Reference to the Apocalypse Theory*, Londres 1954.
- *Mark Thirteen*, Londres 1957.
- Benoit, P.: «Les épis arrachés (Mt 12,1-8 et par.)», *Exégèse et Théologie* III, Paris 1968, 228-242.
- Best, E.: «Mark's Use of the Twelve», *ZNW* 69 (1978) 11-35.
- Betz, O.: «The Concept of the so-called "Divine Man" in Mark's Christology», en D. E. Anne (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, Essays in Honour of Allen P. Wikgren (Suppl. to Novum Testamentum 33), Leiden 1972, 229-240.
- Bickerman, E.: «Les Hérodiens», *RB* 47 (1938) 184-197.
- Bieder, B.: *The Berufung im Neuen Testament* (ATANT 38), Zurich 1961.
- Black, M.: «The Parables as Allegory», *BJRL* 42 (1960) 273-287.
- *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967-1971.
- Bonsirven, J.: «Le Règne de Dieu suivant l'Ancien Testament», en *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, Tournai 1957, 295-301.
- Boobyer, G. H.: «Galilee and Galileans in St. Mark's Gospel», *BJRL* 35 (1952-53) 334-348.
- Boring, M. E.: «Mark 1:1-15 and the Beginning of the Gospel», *Semeia* 52 (1990) 43-81.
- Bowker, J.: «The Son of Man», *JTS N. S.* 28 (1977) 19-48.
- Brown, R. E.: «Parable and Allegory Reconsidered», *NT* 5 (1962) 36-45.
- Brown, Sch.: «The Secret of the Kingdom of God (Mark 4:11)», *JBL* 92 (1973) 60-74.
- Bultmann, R.: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1967.
- Burgos, M. de: «El poseso de Gerasa (Mc 5,1-20): Jesús portador de una existencia liberadora», *Communio* 6 (1973) 103-118.
- Burkill, T. A.: «Mark 3:7-12 and the Alleged Dualism in the Evangelist's Miracle Material», *JBL* 87 (1968) 409-417.
- «New Light on the Earliest Gospel», Ithaca 1972.
- Camacho, F.: «La datación del evangelio de Marcos: replanteamiento de la cuestión», *Isidorianum* 1 (1992) 59-84.
- Casey, M.: *Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7*, Londres 1979.
- Cerfaux, L.: «L'aveuglement d'esprit" dans l'évangile de Saint Marc», *Le Muséon* 59 (1948) 267-279.
- Chilton, B. D.: «Regnum Dei Deus est», *ScotJTh* 31 (1978) 261-270.
- Clévenot, M.: *Approches matérialistes de la Bible*, Paris 1976.
- Conzelmann, H.: «Geschichte und Eschaton nach Mc 13», *ZNW* 50 (1959) 210-221.
- Cronman, J. D.: «Mark and the Relatives of Jesus», *NT* 15 (1975) 81-113.
- Delaval, A.: «Der Menschensohn und das Volk der Heiligen des Höchsten in Dan 7», en R. Pesch y R. Schnackenburg (eds.), *Jesus und der Menschensohn*. FS A. Vögtle, Pilsburgo 1975, 81-91.
- Delorme, J.: «Marc 2,1-13 ou l'ouverture des frontières», *SémiotBibl* 30 (1983) 1-14.

- Derrett, J. D. M.: «*Esan gar haliets* (Mk. 1:16). Jesus' Fishermen and the Parable of the Net», *NovTest* 22 (1980) 108-137.
- «Mark's Technique: the Haemorrhaging Woman and Jairus' Daughter», *Bib* 63 (1982) 474-505.
- «Christ and the Power of Choice», *Bib* 65 (1984) 168-188.
- «Ambivalence: Sowing and Reaping at Mark 4,26-29», *EstBib* 48 (1990) 489-510.
- Dodd, C. R.: *The Parables of the Kingdom*, Londres 1965; ed. esp.: *Las parábolas del Reino*, Madrid 1974.
- Donahue, J. R.: «Tax Collectors and Sinners», *CBQ* 33 (1971) 39-61.
- Dormeyer, D.: «Die Kompositionsmetapher Evangelium Jesu Christi, "des Sohne Gottes" Mk 1.1. Ihre theologische und literarische Aufgabe in der Jesu-Biographie des Markus», *NTS* 33 (1987) 452-468.
- Doughty, D. J.: «The Authority of the Son of Man (Mk 2,1-3,6)», *ZNW* 74 (1983) 161-181.
- Dunn, J. D. G.: *Baptism in the Holy Spirit*, Studies in Biblical Theology Second Series 15, Londres 1970.
- Elliott, J. K.: *Essays and Studies in New Testament Textual Criticism* (Estudios de Filología Neotestamentaria 3), Córdoba 1992.
- Farrer, A.: *A Study in St. Mark*, Westminster 1951.
- Fay, G.: «Introduction to Incomprehension: The Literary Structure of Mark 4:1-34», *CBQ* 51 (1989) 65-81.
- Feuillet, A.: «Le symbolisme de la Colombe dans les récits évangéliques du Baptême», *RechScRel* 46 (1958) 524-544.
- «L'épisode de la Tentation d'après l'Évangile selon Saint Marc (1,12-13)», *EstBib* 19 (1960) 49-73.
- «La signification fondamentale de Mc XIII. Recherches sur l'eschatologie des synoptiques», *Rth* 80 (1980) 181-215.
- George, A.-Grelot, P.: *Introduction critique au Nouveau Testament*; ed. ital.: *Introduzione al Nuovo Testamento* I, Roma 1976.
- Gibbs, J. M.: «Mark 1,1-15, Matthew 1,1-4,16, Luke 1,1-4,30, John 1,1-51. The Gospel Prologues and their Function», *Studia Evangelica* VI (TU 112), Berlin 1973, 154-188.
- Glasson, T. F.: «The Kingdom as Cosmic Catastrophe», *Studia Evangelica* III (TU 88), Berlin 1964, 187-200.
- Globe, A.: «The Caesarean Omission of the Phrase "Son of God" in Mark 1:1», *HarvTheolRev* 75 (1982) 209-218.
- Gnilka J.: «"Bräutigam" – spätjüdisches Messiasprädikat?», *TTbZ* 69 (1960), 298-301.
- *Die Verstockung Israels. Is 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (StANT 3), Munich 1961.
- Guillet, J.: *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris 1971-1991.
- Goulder, M. D.: «Those Outside (Mk. 4:10-12)», *NT* 23 (1991) 289-302.
- Greyston, K.: «The Study of Mark 13», *BJRyl* 56 (1973-74) 371-387.
- Haacker, K.: «Erwägungen zu Mc IV 11», *NT* 14 (1972) 219-225.
- Haenchen, E.: *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin 1966.
- «Historie und Verkündigung bei Markus und Lukas», en *Die Bibel und wir*, Tübingen 1968, 156-181.
- Hahn, F.: *Christologische Hobeitstiteln*, Gotinga 1963.
- Harnisch, W.: *Die Gleichniserzählungen Jesu*, Gotinga 1985; ed. esp.: *Las parábolas de Jesús*, Salamanca 1989.
- Harrington, D. J.: «A Map of Books on Mark (1975-1984)», *BibTheolBull* 15 (1985) 12-16.

- Hay, L. S.: «The Son of Man in Mark 2:10 and 2:28», *JBL* 89 (1970) 69-75.
- Hengel, M.: «Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums», en H. Cancik (ed.), *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium* (WUNT 33), Tübinga 1984, 1-45.
- Herrenbrück, F.: «Wer waren die "Zöllner"?», *ZNW* 72 (1981) 178-194.
- «Zum Vorwurf der Kollaboration des Zöllners mit Rom», *ZNW* 78 (1987) 186-199.
- Hilgert, F.: *The Ship and Related Symbols in the New Testament*, Assen 1962.
- Hollenbach, B.: «Lest they should turn and be forgiven: irony», *BibTrans* 34 (1983) 312-321.
- Hooker, M. D.: *The Son of Man in Mark. A Study of the background of the term «Son of Man» and its use in St. Mark's Gospel*, Londres 1967.
- Hug, J.: *La finale de l'Évangile de Marc* (Mc 16,9-20), Paris 1978.
- Jeremias, J.: «Zöllner und Sünder», *ZNW* 30 (1931) 293-300.
- *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen⁸ 1970; ed. ingl.: *The Parables of Jesus*, Londres 1975.
- *Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971; ed. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974.
- *The Parables of Jesus*, Londres³ 1972.
- Joüon, P.: «Les "Hérodiens" de l'Évangile», *ReuScRel* 28 (1938) 585-588.
- Karnetzki, M.: «The galiläische Redaktion im Markusevangelium», *ZNW* 52 (1961) 238-272.
- Käsemann, E.: «Das Problem des historischen Jesus», *ZThK* 51 (1954) 125-153.
- Kealy, S. P.: *Mark's Gospel: A History of its Interpretation*, Nueva York 1982.
- Keck, L. E.: «Mark 3,7-12 and Mark's Christology», *JBL* 84 (1965) 341-358.
- «The Spirit and the Dove», *NTS* 17 (1970-71) 41-57.
- Kee, H. C.: «Mark as Redactor and Theologian: A Survey of Some Recent Markan Studies», *JBL* 40 (1971) 333-336.
- Kertelge, K.: *Die Wunder im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (StANT 23), Munich 1970.
- «Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung», en P. Hoffmann (ed.), *Orientierung nach Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für Joseph Schmid*, Friburgo-Basilea-Viena 1973, 205-213.
- Kingsbury, J. C.: *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*, Córdoba 1991.
- Kirschschläger, W.: «Jesu Gebetsverhalten als Paradigma zu Mk 1,35», *Kairos* 20 (1978) 303-310.
- Kuhn, H. W.: *Aeltere Sammlungen im Markusevangelium*, Göttinga 1971.
- Lamarche, P.: «"Commencement de l'évangile de Jésus, Christ, Fils de Dieu" (Mc 1,1)», *NRT* 9 (1970) 1024-1036.
- Lambrecht, J.: «Redaction and Theology in Mk.: IV», en M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (Bibl. Eph. Theol. Lov. XXXIV), Lovaina 1971, 269-307.
- «The Christology of Mark», *BibThBull* 3 (1973) 256-273.
- Leenhardt, F.-J.: «Saggio di esegesi: Marco 5,1-20», en R. Barts y otros, *Analisi strutturale ed esegesi biblica*, Turin 1973, 89-113.
- León-Dufour, X.: *Études d'Évangile*, Paris 1965; ed. esp.: *Estudios de Evangelio*, Barcelona 1969.
- Lohse, E.: «Jesu Worte über den Sabbat», en *Judentum-Urchristentum-Kirche. FS J. Jeremias*, Berlin 1960, 78-89.
- Lührmann, D.: «Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium», *ZNW* 78 (1987) 169-185.
- Malbon, B. S.: «The Jesus of Mark and the Sea of Galilee», *JournBiblLit* 103 (1984) 363-377.

- Manicardi, E.: *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Roma 1981.
- Manson, T. W.: *The Sayings of Jesus*, Londres 1949.
- Mateos, J.: *Los Doce y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Madrid 1982.
- *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, Madrid 1987.
- «Términos relacionados con "Legión" en Mc 5,2-20», *FilNT* I (1988) 211-215.
- «Algunas notas sobre el Evangelio de Marcos», *FilNT* II (1989) 197-204.
- «Algunas notas sobre el Evangelio de Marcos» (II), *FilNT* III (1990) 159-166.
- McArthur, H. K.: «Son of Mary», *NT* 15 (1973) 38-58.
- Meye, R. P.: *Jesus and the Twelve. Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids, 1968.
- Minette de Tillesse, G.: *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (Lectio Divina 47), Paris 1968.
- Moffatt, J.: *Introduction to the Literature of the New Testament*, Edimburgo 1933.
- Moule, C. F. D.: «Neglected Features in the Problem of "the Son of Man"», en J. Gnillka (ed.), *Neues Testament und Kirche*, Friburgo 1974, 413-428.
- Myre, A.: «Un ouvrage récent sur le secret messianique dans l'Évangile de Marc», *Science et Esprit* 22 (1970) 241-247.
- O'Callaghan, J.: «¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?», *Bib* 53 (1972) 91-100.
- *Los papiros griegos en la cueva 7 de Qumrán*, Madrid 1974.
- «Notas sobre 7Q4 y 7Q5», *StudPap* 13 (1974) 61-63.
- «The Identifications of 7Q», *Aegyptus* 56 (1976) 287-294.
- «7Q5: Nuevas consideraciones», *StudPap* 16 (1977) 41-47.
- Padilla, C.: *Los milagros de la "Vida de Apolonio de Tiana". Morfología del relato de milagro y géneros afines* (Estudios de FilNT 4), Córdoba 1991.
- Paul, A.: «La guérison d'un lépreux. Approche d'un récit de Marc (1,40-45)», *NouvRevThéol* 6 (1970) 592-604.
- Peisker, K. H.: «Konsekutives *bina* in Markus 4,12», *ZNW* 59 (1968) 126-127.
- Peláez, J.: *Los milagros de Jesús en los Evangelios sinópticos. Morfología e interpretación*, Valencia 1984.
- *La sinagoga*, Córdoba 1988.
- Pérez Fernández, M.: *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinese. Estudios exegeticos*, Valencia-Jerusalén 1981.
- Perrin, N.: *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londres 1967.
- «The Creative Use of the Son of Man Traditions by Mark», *USQR* 23 (1967-68) 357-365.
- «The Christology of Mark», en M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (Bibl. Eph. Theol. Lov. XXXIV), Lovaina 1971, 471-485.
- Pesch, R.: «Levi-Matthäus (Mk 2,14; Mt 9,9; 10,3). Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems», *ZNW* 59 (1968) 40-56.
- «Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1,16-20», *ZKT* 91 (1969) 1-31.
- «The Marcan Version of the Healing of the Gerasene Demoniac», *The Ecumenical Review* 23 (1971) 349-396.
- Preuschen, E.: «Das Wort vom verachteten Propheten», *ZNW* 17 (1916) 33-48.
- Proulx, P.-Alonso Schökel, L.: «Las Sandalias del Mesías Esposo», *Bib* 59 (1978) 1-37.
- Quesnell, Q.: *The Mind of Mark. Interpretation and Method through the Exegesis of Mark 6,52*, Roma 1969.

- Replöf, K. G.: *Markus-Lehrer der Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu der Jüngerperikopen des Markus-Evangeliums* (SBM 9) Stuttgart 1969.
- Richardson, A.: «The Feeding of the Five Thousand (Mc 6,34-44)», *Interpr.* 9 (1955) 144-149.
- Robinson, J. M.: «The Literary Composition of Mark», en M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (Bibl. Eph. Theol. Lov. XXXIV), Lovaina 1971, 11-19.
- Sabbe, M.: «Le baptême de Jésus. Étude sur les origines littéraires du récit des Évangiles synoptiques», en *De Jésus aux Évangiles. Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques* (Bibl. Eph. Theol. Lov. XXV), Gembloux 1967.
- Schille, G.: «Die Seesturmerzählung Markus 4,35-41 als Beispiel neutestamentlichen Aktualisierung», *ZNW* 56 (1965) 30-40.
- Schlosser, J.: *Le Règne de Dieu dans les dires de Jésus*, primera parte, París 1980.
- Schmahl, G.: *Die Zwölf im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Trier TS 30), Tréveris 1974.
- Schmithals, W.: *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1985.
- Schreiber, J.: *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Hamburgo 1967.
- Schultz, S.: «Markus und das Alte Testament», *ZKT* 58 (1961) 184-197.
- «Die Bedeutung des Markus für die Theologiegeschichte des Urchristentums», *Studia Evangelica* II (TU 87), Berlín 1964, 135-145.
- Schwartz, G.: «Hina ploiarion praskarteré autó (Markus 3,9)», *NTS* 33 (1987) 151-152.
- Schweizer, E.: «Die theologische Leistung des Markus», *Evangel Theol* 24 (1964) 337-355; ed. esp.: «La aportación teológica de Marcos», *Selecciones de Theologia* 9 (1970) 50-61.
- Smit Sibinga, J.: «Text and Literary Art in Mark 3:1-6», en J. K. Elliot (ed.), *Studies in New Testament Language and Text* (in Honour of G. D. Kilpatrick), Leiden 1976, 357-365.
- Starobinski, J.: «An Essay in Literary Analysis - Mark 5:1-20», *The Ecum. Review* 23 (1971) 377-397.
- Stock, K.: *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein* (AnBib 70), Roma 1975.
- «Chiastic Awareness and Education in Antiquity», *BibTheolBull* 14 (1984) 23-27.
- Swetnam, J.: «Some Remarks on the Meaning of *ho de exelthôn* in Mark 1,45», *Bib* 68 (1987) 245-249.
- Taylor, V.: *The Names of Jesus*, Londres 1954.
- Thiede, C. P.: «7Q - Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebten Höhle von Qumran», *Bib* 65 (1984) 538-559.
- «*El manuscrito más antiguo de los Evangelios?*», Valencia 1989.
- Trevijano, R.: *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prólogo de San Marcos*, Burgos 1971.
- Tuckett, C. M.: «Mark's Concern in the Parables Chapter (Mark 4,1-34)», *Bib* 69 (1988) 1-26.
- van Cangh, J.-M.: «La Galilée dans l'Évangile de Marc: un lieu théologique?», *RB* 79 (1972) 59-75.
- van Iersel, B. M. F.: «Fils de David et Fils de Dieu», en *La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (Recherches Bibliques 6), Lovaina 1962, 113-132.
- «La vocation de Lévi. Tradition et rédaction», en I. de la Potterie (ed.), *De Jésus aux Évangiles. Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques* (Bibl. Eph. Theol. Lov. XXV), Gembloux 1967, 212-232.
- «The Gospel according to Mark - written for a persecuted community?», *NedTheolTijds* 34 (1980) 15-36.

- Via, D. O.: *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension* (Beiträge zur evangelischen Theologie 57), Munich 1970.
- Volz, P.: *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934.
- Weeden, Th. J.: «The Heresy That Necessitated Mark's Gospel», *ZNT* 59 (1968) 145-158.
- Wikgren, A.: «ARKHE TOU EUAGGELIOU», *JBL* 61 (1942) 11-20.
- Winandy, J.: «Le logion de l'ignorance (Mc XIII,32; Mt XXIV,36)», *RB* 75 (1968) 63-79.
- Wrede, W.: *Das Messiasgeheimnis in der Evangelien*, Göttingen 1901 (reimpres. 1963).
- Wuellner, W. H.: *The Meaning of «Fishers of Men»*, Philadelphia 1967.

INDICE DE CITAS BIBLICAS

(Los nombres y capítulos de los libros del AT corresponden a los de la Biblia hebrea.)

Génesis

1,1: 52
1,2: 86
1,26: 265
1,26s: 210, 267
1,26-28: 197
1,26-2,3: 265
1,28: 280
1,28-29: 265
1,29: 258
2,1-3: 265
2,3: 164, 266
2,5: 280
2,10-14: 204
2,15: 266
2,16-17: 485
13,14: 204
14,14-15: 168
17,4-5: 26
18,18: 26
21,17-18: 26
22,2: 79, 82, 90, 310
22,12: 79, 90
22,16: 79, 90
22,26: 90
24,28: 271
26,12: 359, 364, 373, 386
27,16: 271
29,21: 106
35,5: 168
41,5: 358
43,29: 207
49,5-7: 318

Éxodo

2,11: 82
3,9: 288
3,20: 184
4,7: 273
4,22: 376
6,1: 271
6,8: 184
8,1: 184
9,22: 184
10,12: 184
13,4: 62, 68
13,8: 62, 68
14,4: 168, 172
14,8: 168, 172
14,9: 168
14,13: 168
14,16: 184
14,21: 184
14,26-27: 184
14,27: 447
14,37: 444
15,1: 447
15,4: 447
15,16: 469, 479
15,26: 235
16,23: 135
17,9-10: 310
18,1: 454
18,8: 454
19,3: 310
19,4: 454
19,20: 309
19,21-25: 312
20,8-10: 265, 266
20,8-11: 256, 266
20,10: 268
22,20-26: 256
22,21-22: 288
23: 63
23,9: 288

23,20: 58, 62, 63, 64, 80, 83
23,20a: 58
24,4: 306, 313
24,9: 309
24,9-11: 310
29,3: 256
29,36-37: 147
31,14-15: 257
31,14-16: 277
31,17: 256
32,11: 271
33,19: 177
34,6: 177, 210
34,6-7: 210
34,28: 94
35,2: 257

Levítico

4,3: 147
4,5: 147
5,3: 179, 184
6,22: 147
7,17: 272
8,11: 147
8,12: 147
11,7: 444
11,42: 369
11,43: 369
12,7: 468
13,3: 137
13,16: 273
13,21: 137
13,45-46: 182
13,46b: 189
13,49: 186
14,1-32: 186

14,8: 66
 14,10ss: 186
 15,16: 66
 15,18: 66
 15,19: 467, 468
 15,19-24: 467
 15,25: 471, 472
 15,31: 480
 16,29ss: 241
 19,33: 288
 20,18: 473
 21,21: 147
 23,24: 264
 23,24: 135
 23,27ss: 241
 23,29: 135
 23,39: 264
 24,5-9: 255
 24,8: 262
 24,9: 261
 24,14: 288
 24,14-16: 209
 25,17: 288

Números

1,1-46: 222
 1,1-46: 220
 1,4-17: 306
 1,49: 220, 222
 2,3-31: 306
 5,2: 179, 184
 6,5: 137
 6,8: 137
 7,2: 306
 10,11-28: 306
 12: 182
 12,4-6: 183
 12,9-10: 182
 12,11-15: 182
 13,29: 62, 69
 14,33: 93
 14,34: 93
 15,32-36: 257
 15,40: 137
 16,3: 137
 16,5: 137
 16,7: 137
 18,8-32: 186
 18,20: 220, 222
 18,24: 220, 222

19,11: 494
 19,13: 494
 26,62: 220, 223
 29,7: 241
 32,41: 460
 33,38: 93

Deuteronomio

1,3: 93
 1,23: 313
 1,29-30: 424
 1,30: 454
 1,44: 168
 2,7: 93, 409, 415
 2,25: 469, 479
 3,17: 69
 3,21: 454
 4,1: 465
 4,31: 177
 4,34: 454

5,1: 359, 363
 5,12-14: 265
 5,12-15: 256, 266

5,14: 268
 6,3: 359, 363
 6,4: 359, 363
 8,1: 465
 9,1: 62, 363
 11,2: 469
 11,3-7: 454
 11,4: 168
 11,8: 465
 11,10: 62, 68, 392
 11,25: 479
 11,29: 310
 11,31: 62
 12,10: 62
 13,18: 454
 14,1: 376
 14,8: 444
 14,21: 137
 18,15: 363
 20,3: 363
 20,8: 411
 23,5: 62, 68
 23,17: 288
 23,26: 259
 24,9: 62, 68
 25,4-10: 74
 25,17: 62, 68

27,2: 62
 27,4: 62
 27,12: 62
 27,12-13: 310
 29,1-3: 365
 29,3: 195
 29,4: 359
 29,5: 93
 29,23: 358
 30,16: 465
 31,6: 424
 31,13: 62
 31,19: 187
 31,21: 187
 31,26: 178, 179, 187
 32,5-6: 376
 32,6: 376
 32,47: 62

Josué

1,2: 62
 1,9: 424
 1,11: 62
 1,14-15: 62
 2,5: 168
 2,7: 168
 2,10: 62, 68
 3: 69
 3,12: 313
 3-4: 62
 4,2: 313
 4,3ss: 306
 4,5: 62, 69
 4,19: 62
 4,22: 62
 5,1: 62, 69
 7,5: 168
 8,1: 424
 8,16: 168
 8,17: 168
 8,24: 168
 8,33: 310
 10,25: 424
 11,19: 393
 14,17: 93
 15,25: 321
 22,24: 137
 24,6: 168
 24,27: 187

Jueces

3,10: 76
3,11: 93
4,3: 288
5,31: 93
6,9: 288
7,3: 411, 424
8,28: 93
8,34: 288
10,8-9: 288
10,12: 288
10,30: 460
11,12: 137
13,1: 93
13,7: 137
16,17: 137
18,6: 469
18,31: 82, 255
20,26: 241

29,4: 94
29,7: 469

2 Samuel

4,10: 49
7,4: 54
7,14: 376
8,17: 261
12,15: 514
12,16ss: 241
12,20: 261
13,4: 288
15,9: 469
16,10: 137
16,12-13: 50
18,22: 49
18,25: 49
19,22: 137
19,28: 94
22,20: 79

2 Reyes

1,8: 72, 73
1,10: 154, 156
1,12: 154, 156
1,13: 183
1,14: 154, 156
3,13: 137
4,9: 137
4,17-37: 496
4,33: 484
5,1-19: 182
5,9-14: 182
5,11: 183
5,27: 182
6,19: 128
8,17: 93
9,18-19: 137
12,2: 93
16,7: 131
20,1: 503

1 Samuel

1,7: 255
1,17: 469
1,24: 255
2,1-7: 261
2,10: 50, 147
2,35: 147
3,3: 261
3,9: 207
4,16: 207
7,6: 241
7,10: 308
9,19: 230
10,10: 76
10,18: 288
12,3: 147
12,6: 306
12,15: 503
14,48: 503
15,26: 306
16,5: 195
21,1-7: 261
21,4-7: 255
22,20: 261
24,17: 207
26,21: 207
26,25: 207
28,1: 82
28,32: 306

1 Reyes

1,7: 261
1,19: 261
1,25: 261
1,42: 261
2,22: 261
2,26-27: 261
2,35: 261
5,18: 94
10,9: 306
11,14: 94
12,11: 287, 293
12,14: 287, 293
12,24: 287
12,31: 306
13,4: 271, 284
14,5: 503
14,15: 514
17,17-24: 496
17,18: 137, 145
18,31: 306
18,42: 310
19,8: 94
19,10: 154, 156
19,14: 154, 156
19,20s: 124, 128
21,9: 241
21,13-14: 209
21,27: 241

1 Crónicas

2: 313
9,24: 204
9,26: 204
20,5: 460
26,12ss: 204
39,9: 177

2 Crónicas

2,17: 306
11,14: 288, 293
16,12s: 477
20,3: 66
26,16-21: 182

Nebemías

9,1: 241
9,17: 177
9,31: 177

1 Macabeos

1,36: 94
4,2: 238
10,31: 225
14,29: 485

2 Macabeos

1,16: 307
4,2: 320
4,41: 307
5,19: 266
6,8: 177
7,37: 288
9,8: 421
9,11: 288
12,27: 71

Rut

3,5-11: 74

Tobías

6,12: 495

Ester

2,2: 495
2,5: 460
2,7: 495
4,3: 241

Isaías

1,10-18: 67
1,16-18: 67
1,17: 343
1,21-23: 240, 244
1,23-24: 227, 228
2,1-5: 315
2,17: 239
3,1: 227
3,2: 227
3,25: 227
5,1-7: 314
5,2: 314, 364
5,6: 358
5,7: 315
5,8-10: 67
5,8-25: 67
5,20: 67, 283
5,22: 227
5,22-23: 67
6,9-10: 381
6,9-12: 381
8,23b-9,3: 107, 109
5,30: 239
6,9-10: 366

6,10: 369
7,18: 239
7,20: 239
8,23b: 292
10,17: 239
10,20: 239
10,27: 239
11,1ss: 147
11,1-9: 87
11,5: 87
11,6ss: 95
11,6-9: 95
11,10: 239
11,11: 239, 306, 313
11,16: 306, 313
11,12: 204
11,13: 288
12,4: 239
13,21: 95
14,4: 239
17,4: 239
17,7: 239
17,12-13: 306
18,6: 95
19,16: 239
19,18: 239
19,18-25: 218
19,19: 239
19,21: 239
19,23: 239
19,24: 239
20,6: 239
22,3: 227
24,21-23: 113
24,23: 109
27,12-13: 313
29,13: 180
31,4: 109
32,13: 358
32,15-18: 76
34,8: 111
35,4: 111
35,8-10: 306
40,3: 58, 62, 63, 64, 74
40,9: 49, 109
42: 91
42,1: 79, 82, 90, 137
42,1-4: 87, 91
42,6: 109
42,7: 91
43,1: 306

43,2: 66
43,2-4: 314
43,4: 314
43,5: 314
43,7: 306
43,25: 197
43,45: 210
44,3: 76
44,5: 77
44,22: 197, 210
45,14: 218
45,20: 218
45,22-25: 218
49,1-13: 91
49,6: 90, 109
49,9: 109
49,14-26: 240, 244
49,24-25: 340
50,4-9: 90, 91
51,1-8: 91
51,13: 306
52,6-8: 107, 113
52,7: 109
53,3: 513
53,12: 340
52,13-53,12: 91
53,4s: 90
53,8: 239, 247
54: 244
54,1-2: 74
54,5: 306
54,7: 454
54,8: 454
54,10: 454
54,13: 26, 141, 232, 405,
406
56,1: 107, 114
56,1-8: 218
56,9: 95
58,1ss: 241
58,1-12: 67
58,6-7: 343
59,1-8: 67
60,6: 49, 218
61,1: 137, 147, 343
61,1-2: 87
61,2: 147
62,5: 244
63,10: 77
63,11: 77
63,14: 76

63,16: 376
63,19: 79, 85
64,7: 131
64,8: 376
65,4: 444
65,7: 310
66,3: 444
66,17: 444

Jeremías

2: 244
2,2: 244
3,1: 244
3,4-5: 376
3,6: 310
3,19: 376
3,23: 310
4,3: 364
4,8: 484
4,9: 239
6,7: 288
7,33: 95
8,9: 502
8,22: 471, 474, 480
9,3: 513
10,7: 113
10,10: 113
11,21: 513
12,6: 106, 330, 513
12,9: 95
13,9-10: 425
14,12: 241
16,4: 95
16,14: 238, 247
16,15: 126, 273, 284
16,16: 124, 126
16,19-20: 126
17,7a: 364
18,8: 61
18,10: 61
21,11-12: 343
22,15-16: 343
23,5: 238, 247
23,21: 410
25,16: 204
30,2: 238, 247
30,3: 306, 313
30,3: 239
30,7: 239
30,8: 239

30,18: 454
31,9: 376
31,10: 313
31,20: 79, 376
31,27: 238, 247
31,31: 238, 239, 240, 247,
251, 493
31,31: 82
31,31-34: 75
31,33: 82
36,6: 241
36,9: 241
39,17: 239

Ezequiel

1,6-11: 204
2,16: 485
7,2: 204
7,12: 110
16: 244
17,22-23: 395, 401, 402
17,23: 394
20,12: 256
20,13: 257
23,39: 239
31,6: 394, 402, 403
31,7: 364
32,4: 95
34,2: 164
34,2-4: 343
34,3: 164
34,4: 161, 163, 164, 228,
235, 293
34,5: 95
34,6ss: 165
34,10: 165
36,17: 471, 472
36,25-38: 76
36,26-27: 75, 77
36,27: 77
36,28: 77
37,1-14: 274, 278
37,5-14: 75, 76
37,9: 204
37,11: 278
37,11-14: 76
38,14: 239
38,18: 239
38,19: 239
39,27-28: 306, 313

39,29: 60, 76
42,15-20: 204
47: 124, 126, 129, 191
47,1ss: 204
47,1-3: 128
47,1-12: 118, 128
47,8: 128, 292
47,10: 129, 191, 287, 290,
291, 292
47,10a: 118
47,10b: 118
47,13-14: 124, 317
47,13ss: 125, 223
47,14: 126

Daniel

2,10: 373, 378
2,19: 373, 378
2,27: 373, 378
2,30: 373, 378
2,44: 378
2,47: 373, 378
3,19: 359
3,30: 136
3,33: 136
4,12: 402
4,14: 136
14,23: 136
14,29: 136
14,34: 136
5,7: 136
5,16: 136
5,29: 136
6,3: 136
7: 82, 95
7,13: 24, 196
7,13-14: 197, 199, 213
7,14: 378
7,14: 136
7,17: 136
7,17-18: 213
7,18: 24
7,22: 24
7,27: 24, 196, 199
9,3: 241
11,4: 204
11,30: 177
12,1: 239
12,2: 484
12,4: 110

Oseas

1,5: 239
 1,6: 454
 1,9: 454
 2: 74
 2,1: 454
 2,4: 244
 2,12: 95
 2,14-15: 65
 2,16-18: 62, 65, 244
 2,18: 239
 2,19: 74
 2,20: 239
 2,23: 239
 2,25: 454
 4,13: 310
 8,7: 364
 10,12: 364
 11,1ss: 376
 11,8: 376
 11,11: 273, 284
 11,12ss: 74

Joel

1,14: 241
 2,13: 61, 177, 241
 2,14: 61
 3,1: 316
 3,1-2: 76
 3,2: 82, 316
 3,5: 309, 316, 406
 4,13: 393, 395, 399
 4,14: 239

Amós

2,10: 93
 2,16: 239
 3,9-10: 67
 4,2: 124, 126
 4,6ss: 126
 5,7-12: 67
 5,25: 93
 8,3: 239
 8,9: 239
 8,10: 79, 90
 8,13: 239
 9,11: 239

Abdías

8: 239
 21: 109

Jonás

1: 418
 1,4: 419, 422, 424
 1,5: 411, 418
 1,5b: 420
 1,6: 411, 421
 1,10: 412, 424
 1,11: 411, 424
 1,12: 411, 419, 424
 1,15: 424
 1,16: 412
 2,3s: 60, 66
 3,5: 66
 3,5-6: 341
 3,9: 61
 4,2: 177

Miqueas

1,2: 187
 3,1-12: 67
 3,8: 76, 87
 4,2-5: 218
 4,6: 239
 5,9: 239
 6,8-9: 67
 6,16: 67
 7,1-6: 67
 7,12: 306, 313

Habacuc

1,14ss: 126
 1,17: 122, 124, 126

Sofonías

1,9: 239
 1,10: 239
 1,12: 110, 239
 1,14: 239
 1,15: 239
 3,11: 239
 3,14: 471, 480

Ageo

2,23: 239

Zacarías

2,1-3: 204
 2,15: 218, 239
 6,1-8: 204
 7,5ss: 241
 8,14: 61
 9,9: 471, 480
 12,3: 239
 12,4: 239
 12,6: 239
 12,8: 239
 12,9: 239
 12,10: 76, 79, 90
 12,11: 239
 13,1: 76, 239
 13,2: 146, 239
 13,4: 72, 73, 239
 14,1: 239
 14,4: 239
 14,6: 239
 14,8: 239
 14,8-9: 107, 110
 14,9: 110, 239
 14,13: 239
 14,20: 239
 14,21: 239

Malaquías

1,6: 376
 1,6-14: 67
 1,8: 503
 2,4-9: 67
 2,10: 376
 2,10-16: 67
 3,1: 58, 62, 63, 64, 73, 80,
 83
 3,1b: 63
 3,1ss: 64
 3,5: 67
 3,9: 67
 3,14s: 67
 3,19-21: 73
 3,22: 74
 3,23: 64, 73, 273
 3,23-24: 63, 64, 72, 73

Salmos

2: 90
 2,2: 50, 54, 89, 90, 137,
 147

2,6: 50
 2,5: 90
 2,6: 50, 54
 2,7: 54, 82, 89
 2,8-9: 53, 90
 8,5-9: 197
 9,6: 411
 11,4: 342
 11,9: 342
 13,2: 342
 16,2: 227
 18,5-6: 60, 66
 18,20: 306
 18,51: 147
 22: 494
 22,9: 306
 22,29: 113
 29,3: 308
 32,10: 288
 33,13: 241
 39,11: 288
 41,10: 229
 41,12: 306
 42,8: 66
 47,10: 218
 49,4: 79
 51,13: 77, 143
 59,12: 503
 63: 60, 66
 66: 218
 67: 218
 67,31: 411
 68: 218
 69,3: 60, 66
 69,11: 241
 72: 91
 72,4: 343
 72,8-11: 111
 72,12-14: 343
 78,38: 177
 80,9-11: 402
 80,13-14: 444, 445
 82,6: 54, 90
 86,15: 177
 88,6: 484
 89,10: 422
 89,27-28: 54
 89,33: 288
 95,6: 480
 95,10: 93
 96: 218

103,3: 211
 103,8: 177
 103,13: 376
 104,7: 308
 104,12: 394
 105,9: 411
 105,16: 137
 107,3: 204
 107,13: 503
 107,23ss: 418
 107,29: 411, 422
 109,6: 94
 111,4: 177
 112,4: 177
 113,24: 197, 334, 342
 114,2: 136
 115,16: 197, 213, 334
 118,21: 411
 119,105: 387
 119,113: 231
 119,115: 231
 119,118: 231
 126,5: 394, 399
 132,10: 50
 132,17: 50
 136,10-15: 452, 454
 145,8: 177

Cantar

1,2: 250
 2,10: 495
 2,13: 495
 3,4: 487, 493
 5,2: 487, 492, 495
 7,10: 250
 8,2: 250

Proverbios

3,2: 376
 3,5: 470
 9,5: 329
 12,12: 364
 18,2: 227
 22,8: 364

Job

1,6-12: 94
 2,1-7: 94

4,8: 364
 5,18: 273
 5,22-23: 95
 9,8: 316
 16,8: 187
 18,13: 182
 26,5-6: 60, 66
 29,19: 364
 37,5: 308

Eclesiástico

7,3: 364
 10,4: 136
 10,10: 477
 17,2: 136
 22,6: 288
 22,18: 411
 27,17: 168
 38,1-15: 477
 40,15: 364
 45,5: 143
 48,1: 128, 154, 156
 48,3: 128, 154, 156
 48,4: 419
 48,9: 128, 154, 156, 410
 48,12: 410

Sabiduría

9,14-15: 411
 12,18: 183
 16,3: 136

Mateo

1,21: 307
 1,23: 307
 1,25: 307
 2,3: 62
 2,13: 470
 3,1-3: 58
 3,4: 71
 3,11: 72
 3,11-12: 71
 3,13-4,11: 78
 3,14: 255, 410
 3,16: 79, 85
 3,17: 79
 4,12-17: 105, 122
 4,14-16: 109
 4,18-19: 129
 4,25: 288

5,10: 385
 5,15: 238
 5,18: 412
 5,21: 239, 335
 5,22: 335
 5,26: 13
 5,31: 410
 5,33: 239
 6,4: 371
 6,8: 255
 6,9-10: 376
 6,16: 241
 6,19: 412
 6,26: 410
 7,20: 80
 7,21: 345
 7,24: 345
 7,26: 345
 8,2: 176
 8,2-4: 176
 8,10: 238
 8,14: 156
 8,14-17: 153
 8,16: 163
 8,23-27: 408
 8,26: 411
 8,28: 412
 8,30: 80
 8,30-34: 442
 9,2: 195, 199, 204
 9,2-8: 193
 9,3: 225
 9,6: 195
 9,9: 219
 9,10: 225, 226
 9,13: 225
 9,14-17: 237
 9,15: 238
 9,16: 239
 9,18: 194, 463
 9,18-19: 459
 9,20: 467
 9,20-22: 466
 9,23-26: 482
 9,24: 483, 484
 9,30: 177
 9,31: 178
 9,36: 112, 177
 9,37: 399
 10,2-4: 321
 10,3: 220

10,4: 321
 10,25: 332
 10,29: 410
 10,30: 137
 10,31: 137
 10,38: 80
 11,5: 49
 11,10: 58, 59, 63
 11,25: 345
 12,1: 259
 12,1-7: 254
 12,8: 264
 12,9: 272, 274, 276
 12,9-14: 271
 12,14: 273
 12,18: 79,90
 12,18-21: 87
 12,22-32: 332
 12,25: 338
 12,31: 334
 12,38: 345
 12,41: 420
 12,43-44: 340
 12,46-50: 344
 12,49: 345
 12,50: 345
 13: 225
 13,1-9: 356
 13,2: 361
 13,5: 358
 13,7: 358
 13,8: 359
 13,9: 359
 13,10-23: 366
 13,11: 368
 13,12: 389
 13,14: 369
 13,14-15: 381
 13,22: 358
 13,26: 392
 13,31-32: 391
 13,32: 401
 13,39: 399
 13,47-49: 129
 13,52: 80
 13,55: 502
 14,14: 177
 15,32: 177
 17,4: 345
 17,5: 79
 17,20: 401

18,8: 371
 18,12: 368
 18,13: 225
 18,17: 483
 18,27: 177
 19,22: 80
 20,10: 238, 409
 20,28: 162
 20,34: 177
 21,31: 110
 22,3: 225, 227
 22,4: 225, 227
 22,8: 225, 227
 22,9: 225, 227
 22,15: 273
 23,13: 391
 25,1: 238
 25,5: 238
 25,6: 238
 25,10: 238
 25,25: 254
 25,29: 389
 25,44: 96
 26,14: 321
 26,66: 335
 25,46: 80
 26,46: 106
 27,43: 306
 27,46: 308
 27,56: 503
 27,62: 233
 28,5: 345
 28,15: 178
 28,16-20: 3
 28,19-20: 53

Marcos

1,1: 19, 22, 23, 35, 49, 57,
 63, 74, 75, 76, 78, 82,
 83, 99, 109, 295
 1,1a: 359
 1,1-5: 51
 1,1-13: 34
 1,2: 25, 57, 62, 63, 64, 68,
 73, 74, 80, 82, 83, 84,
 89, 92, 93, 95, 125, 136,
 141, 254, 258, 259, 316,
 381
 1,2a: 62, 67
 1,2b: 62, 63
 1,2c: 63

- 1,2-3: 51, 57, 62, 68, 82, 406, 414
 1,2-5: 35, 51, 53, 57, 62, 72, 76, 78, 99
 1,2-13: 35, 49, 57, 372
 1,3: 20, 57, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 68, 74, 83, 88, 109, 138, 141, 316, 454
 1,4: 51, 57, 58, 60, 62, 63, 64, 65, 67, 71, 72, 95, 106, 107, 113, 207, 208, 209, 242, 307, 334, 335, 341, 343, 369, 373, 381, 400, 452
 1,4-5: 62, 72, 81, 381
 1,4ss: 52
 1,4-8: 57
 1,5: 57, 59, 60, 61, 62, 66, 67, 71, 84, 107, 114, 127, 207, 208, 259, 290, 341
 1,6: 57, 72, 108, 157, 237
 1,6-8: 35, 53, 57, 62, 72, 100
 1,7: 72, 74, 112, 113, 242, 245, 307, 335, 339, 340, 452
 1,7-8: 53, 72, 78
 1,8: 21, 26, 28, 54, 57, 59, 60, 61, 72, 82, 86, 87, 91, 111, 112, 113, 128, 147, 159, 213, 214, 242, 250, 496
 1,9: 25, 51, 53, 57, 59, 60, 78, 79, 81, 106, 107, 108, 122, 137, 139, 141, 146, 171, 225, 228, 247, 254, 284, 357, 378, 398, 399, 408, 414, 504, 505
 1,9-11: 142, 144, 171, 418
 1,9-13: 35, 57, 76, 81, 101
 1,10: 14, 20, 54, 79, 82, 86, 87, 91, 139, 141, 142, 151, 159, 184, 197, 212, 213, 268, 306, 310, 342, 378, 398, 478, 496
 1,10-11: 81, 107, 108, 112, 141, 377
 1,11: 20, 22, 23, 27, 59, 79, 82, 110, 138, 142, 197, 245, 268, 378
 1,12: 14, 57, 79, 80, 81, 86, 87, 91, 108, 139, 141, 151, 177, 237, 327
 1,12-13: 81, 112, 148, 168, 170, 173, 189, 296, 335
 1,13: 57, 58, 80, 81, 82, 95, 152, 157, 159, 259, 273, 333, 337, 338, 411, 442
 1,14: 19, 20, 35, 49, 57, 61, 85, 105, 106, 108, 118, 120, 127, 147, 168, 178, 183, 235, 291, 305, 307, 309, 320, 341, 392, 398, 452, 504, 513
 1,14-15: 19, 23, 35, 36, 50, 52, 76, 105, 115, 117, 118, 120, 123, 124, 127, 141, 147, 174, 178, 180, 246, 297, 305, 378, 455, 500, 505
 1,14-8,26: 23, 35
 1,14-8,30: 105
 1,14-13,37: 34
 1,15: 20, 21, 49, 61, 62, 106, 108, 110, 118, 119, 126, 127, 129, 130, 134, 141, 150, 207, 214, 236, 244, 249, 267, 268, 302, 327, 369, 373, 378, 381, 382, 391, 400, 403, 447
 1,16: 14, 15, 106, 157, 174, 197, 198, 199, 217, 218, 219, 220, 221, 286, 275, 278, 309, 317, 319, 352, 356, 359, 360, 361, 414, 425, 459, 461, 511
 1,16ss: 220
 1,16-17: 155
 1,16-21a: 35, 36, 115, 120, 122, 154, 155, 169, 172, 219, 220, 221, 232, 287, 298, 305, 312, 317, 505, 506
 1,16-38: 36, 115, 118, 120, 179
 1,16-3,12: 35, 36, 105, 110, 115, 117, 118, 178, 292, 304, 305
 1,16-8,26: 117
 1,16-8,30: 107
 1,17: 35, 118, 141, 144, 159, 172, 173, 174, 191, 214, 220, 221, 292, 304, 305, 312, 315
 1,18: 26, 158, 174, 195, 219, 220, 221, 224, 345, 466, 504
 1,19: 219, 275, 278, 317, 320, 352, 459
 1,19-20: 288
 1,20: 155, 172, 174, 195, 220, 221, 224, 235, 306, 312, 319, 345, 347, 351, 459
 1,21a: 79, 153, 484, 506
 1,21b: 14, 123, 133, 138, 151, 153, 154, 158, 159, 174, 180, 194, 199, 201, 218, 232, 256, 272, 274, 469, 501, 502, 515
 1,21b-22: 139, 151, 283, 374, 505
 1,21b-23: 157
 1,21b-28: 15, 36, 115, 118, 120, 121, 123, 124, 135, 154, 162, 169, 180, 218, 265, 299, 329, 340, 412, 500, 507, 511, 524
 1,22: 80, 98, 133, 138, 146, 162, 164, 166, 174, 180, 196, 201, 211, 213, 216, 233, 237, 243, 274, 276, 305, 311, 315, 327, 332, 336, 357, 488, 500, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 511, 513, 515
 1,23: 14, 86, 138, 139, 140, 144, 148, 151,

- 152, 154, 159, 161,
 176, 181, 187, 194,
 199, 271, 275, 276,
 278, 289, 294, 295,
 296, 335, 337, 339,
 357, 469, 512, 514, 516
 1,23-24: 173, 296
 1,23-26: 337
 1,23-27: 14, 139
 1,24: 94, 95, 139, 144,
 159, 162, 167, 273,
 285, 289, 296, 347, 421
 1,24-25: 139
 1,25: 14, 23, 80, 98, 137,
 139, 167, 175, 289,
 296, 411, 413, 422
 1,25-26: 185, 296
 1,26: 80, 86, 137, 138,
 139, 159, 289
 1,27: 14, 86, 138, 139,
 177, 180, 181, 194,
 196, 197, 216, 249,
 274, 289, 294, 305,
 311, 338, 357, 412,
 425, 442, 443, 445,
 508, 513, 515
 1,27b: 139
 1,28: 106, 133, 139, 161,
 174, 180, 291
 1,29: 14, 124, 136, 154,
 159, 172, 194, 199,
 201, 229, 273, 309,
 319, 320, 515
 1,29-31: 36, 115, 120,
 121, 162, 169, 174, 299
 1,30: 153, 154, 172, 182,
 225, 228, 229, 275,
 278, 318, 327, 476
 1,30a: 154
 1,30b: 14, 154, 159, 160,
 164
 1,30b-31: 154
 1,31: 14, 15, 153, 154,
 155, 156, 164, 179,
 185, 195, 259, 484,
 487, 494, 495
 1,32: 14, 15, 154, 155,
 157, 161, 162, 163,
 165, 166, 169, 170,
 181, 182, 211, 227,
 228, 235, 293, 289,
 293, 295, 315, 327,
 409, 413, 414, 415,
 448, 460, 475, 502, 514
 1,32-34: 36, 115, 120,
 121, 154, 169, 299
 1,33: 98, 162, 163, 171,
 172, 174, 194, 199,
 200, 202, 206, 237,
 329, 340, 356, 360,
 459, 462, 507
 1,34: 23, 94, 95, 98, 148,
 161, 162, 165, 173,
 181, 195, 213, 234,
 288, 289, 293, 296,
 305, 315, 333, 337,
 468, 503, 509, 514
 1,35: 57, 79, 168, 169,
 170, 172, 178, 189,
 197, 200, 217, 485
 1,35-38: 36, 115, 120,
 121, 154, 300
 1,36: 179, 262, 314, 319,
 320, 344
 1,36a: 169
 1,36-38: 98
 1,36b-38: 169
 1,37: 94, 95, 170, 171,
 202, 345, 349
 1,38: 35, 169, 170, 171,
 178, 180, 189, 200,
 307, 452
 1,39: 35, 105, 106, 120,
 138, 143, 151, 177,
 178, 179, 180, 181,
 186, 189, 193, 194,
 199, 202, 258, 275,
 296, 307, 333, 452
 1,39ss: 174
 1,39-45: 17, 36, 37, 98,
 115, 118, 120, 141,
 190, 220, 236, 300,
 305, 343, 470, 473,
 475, 486, 523
 1,39-3,12: 20
 1,40: 178, 179, 181, 183,
 203, 207, 249, 275,
 278, 476, 494
 1,40-42: 179
 1,40-45: 505
 1,41: 10, 177, 179, 183,
 207, 259, 273, 283
 1,42: 179, 468, 476
 1,42-44: 179
 1,43: 80, 98, 177, 178,
 179, 188, 468
 1,43-44: 341
 1,44: 15, 23, 177, 194,
 195, 236, 326, 333, 474
 1,45: 35, 57, 80, 168, 170,
 179, 180, 186, 189,
 194, 197, 198, 199,
 202, 203, 254, 288,
 289, 290, 291, 307,
 327, 356, 357, 369,
 377, 378, 443, 452,
 455, 484, 485, 507
 1,45a: 178
 1,45b: 178, 179, 189, 194,
 200, 218
 2,1: 133, 134, 163, 194,
 198, 199, 200, 203,
 206, 229, 286, 326,
 328, 348, 454, 476, 491
 2,1-2: 198, 326
 2,1-3: 141, 343
 2,1-13: 17, 24, 33, 37, 150,
 190, 191, 192, 202,
 211, 219, 220, 223,
 227, 235, 240, 252,
 286, 290, 301, 314,
 328, 350, 360, 377,
 396, 412, 449
 2,1-17: 36, 118, 304, 372
 2,1-3,7a: 36, 118, 289, 351
 2,1-3,12: 36, 115, 179
 2,2: 178, 194, 197, 198,
 199, 200, 202, 206,
 209, 216, 217, 218,
 227, 254, 326, 329,
 333, 357, 359, 360,
 369, 377, 378, 410,
 459, 461, 462, 483,
 486, 488, 489, 503
 2,3: 161, 199, 203, 205,
 207, 213, 291, 327
 2,3-4: 233
 2,3-5: 198
 2,3ss: 383
 2,3-12: 13
 2,3-13: 227, 329
 2,4: 15, 153, 154, 195,
 198, 199, 203, 204,

- 205, 206, 207, 215,
216, 217, 225, 228,
229, 272, 276, 326, 328
2,5: 61, 175, 192, 195,
199, 204, 205, 206,
208, 209, 214, 215,
224, 228, 235, 242,
244, 246, 259, 267,
269, 275, 278, 334,
335, 341, 369, 373,
377, 381, 411, 424,
449, 471, 480, 483,
505, 515
2,5-6: 249
2,5-10: 377
2,5ss: 67
2,6: 12, 80, 133, 142, 152,
192, 195, 196, 199,
200, 201, 217, 233,
237, 332, 344, 411, 442
2,6-8: 199
2,6-12: 198
2,7: 61, 192, 195, 197,
199, 200, 205, 206,
208, 228, 255, 334,
483, 502
2,8: 10, 136, 175, 195,
196, 468
2,9: 61, 192, 195, 199,
205, 206, 208, 215,
228, 272, 276, 279,
485, 487
2,10: 15, 23, 24, 61, 95,
136, 139, 142, 192,
195, 199, 205, 206,
208, 214, 228, 232,
235, 245, 264, 267,
268, 269, 305, 311,
316, 334, 335, 336,
377, 378, 381, 383,
392, 394, 395, 396,
398, 405, 406, 449,
496, 498
2,10-11: 485
2,11: 195, 199, 206, 215,
267, 269, 272, 276,
451, 452, 453, 469,
470, 471, 481, 487,
495, 496
2,11-12: 98, 154
2,12: 195, 197, 199, 206,
209, 217, 235, 272,
276, 485, 497
2,13: 125, 197, 198, 199,
200, 203, 209, 219,
220, 233, 286, 288,
290, 326, 356, 359,
360, 362, 374, 459,
461, 462, 507
2,13-14: 198
2,14: 15, 26, 33, 37, 115,
130, 133, 141, 190,
191, 192, 198, 205,
219, 220, 226, 227,
231, 232, 240, 252,
259, 265, 275, 278,
286, 301, 315, 320,
341, 343, 345, 377,
466, 485, 501
2,15: 26, 27, 28, 78, 153,
178, 192, 205, 219,
220, 225, 226, 227,
228, 231, 243, 254,
258, 259, 277, 317,
323, 329, 335, 340,
341, 348, 353, 368,
374, 377, 394, 417,
424, 466, 467, 470,
471, 485, 494, 501
2,15-17: 33, 37, 115, 141,
190, 191, 192, 219,
220, 227, 240, 252,
286, 302, 343, 377
2,15ss: 222, 249
2,16: 133, 152, 192, 205,
225, 226, 228, 231,
232, 238, 242, 282,
329, 332, 348, 384,
475, 516
2,16a: 226
2,16b: 226
2,16-17: 227
2,17: 130, 161, 192, 205,
225, 226, 228, 229,
244, 255, 306, 334,
335, 340, 384, 460,
467, 471, 475, 476, 481
2,17b: 231
2,18: 80, 133, 226, 227,
258, 259, 260, 282,
327, 442
2,18a: 240
2,18-19: 238
2,18-20: 140
2,18b-20: 240
2,18-22: 36, 37, 98, 119,
190, 191, 260, 302,
343, 360, 378, 490, 505
2,18-3,7a: 115
2,19: 14, 25, 98, 258, 262,
268, 277, 285, 314,
316, 322, 352, 406,
425, 487, 493, 495, 496
2,19-20: 311, 313
2,20: 78, 110, 316, 408,
413, 414
2,21: 239, 251, 468
2,21b: 275, 516
2,21-22: 240, 259, 327,
402
2,22: 137, 248, 251, 313,
315, 396, 485
2,23: 12, 78, 225, 228,
252, 253, 255, 258,
275, 277, 328, 356
2,23a: 255
2,23-26: 37, 98, 190, 191,
240, 252, 274, 303
2,23-3,7a: 36, 119, 343,
372, 378, 506
2,24: 133, 227, 252, 253,
255, 272, 275, 277,
279, 329, 345
2,24-26: 255
2,25: 168, 170, 227, 252,
259, 314
2,25-26: 255, 265, 275,
282
2,26: 252, 255, 267, 272,
367
2,27: 135, 238, 252, 264,
265, 267, 275, 277,
280, 359, 501
2,27-28: 37, 190, 191,
240, 252, 269, 274,
277, 303
2,28: 15, 20, 24, 98, 135,
252, 263, 265, 267,
269, 311, 316, 398
3,1: 237, 252, 272, 274,
276, 358, 515
3,1-2: 274
3,1-5: 98

- 3,1-6: 288
 3,1-7a: 15, 17, 37, 87, 98,
 118, 158, 190, 191,
 240, 252, 265, 288,
 303, 343, 450, 464,
 465, 486, 496, 500,
 516, 523, 524
 3,2: 162, 163, 252, 260,
 274, 279, 284, 288,
 327, 503, 514
 3,2b: 273:
 3,3: 252, 272, 274, 275,
 276
 3,3-4: 274
 3,4: 25, 252, 253, 255,
 274, 275, 338, 384,
 411, 413, 422, 460,
 461, 464, 465, 494
 3,5: 10, 14, 177, 184, 195,
 252, 253, 272, 274,
 275, 276, 333, 343,
 345, 350, 469, 514
 3,6: 5, 95, 98, 137, 202,
 227, 247, 252, 272,
 273, 274, 275, 277,
 285, 285, 291, 310,
 312, 329, 337, 359,
 363, 450, 463
 3,6-7a: 274, 328, 457, 463,
 500, 515
 3,7a: 125, 153, 252, 273,
 274, 359, 360, 461
 3,7b: 61, 106, 118, 129,
 191, 466
 3,7b-8: 289, 290, 314,
 360, 415, 462, 475, 507
 3,7-12: 288, 304
 3,7b-12: 36, 37, 119, 129,
 190, 191, 287, 288, 323
 3,7b-8: 287, 326, 336
 3,8: 57, 118, 129, 191,
 287, 290, 409, 451,
 453: 3,9: 11, 289, 290,
 467, 470, 472, 476, 485
 3,9-10: 289, 490
 3,9-11: 98
 3,10: 162, 177, 194, 197,
 288, 290, 471, 477, 503
 3,10-11: 293
 3,11: 53, 54, 86, 290, 358,
 421, 442, 445, 460, 480
 3,11-12: 23, 94, 95, 289
 3,12: 14, 137, 411, 413
 3,13: 13, 170, 314, 315,
 329, 333, 337, 353,
 379, 405, 406, 421,
 423, 444
 3,13ss: 463
 3,13-15: 316
 3,13-19: 35, 36, 37, 105,
 117, 118, 178, 194,
 223, 286, 305, 323,
 328, 343, 353, 363,
 373, 457, 470, 490,
 500, 506, 518
 3,13-6,6: 518
 3,14: 25, 26, 35, 91, 105,
 168, 170, 178, 180,
 262, 315, 327, 329,
 330, 348, 352, 353,
 359, 373, 379, 383,
 396, 410, 413, 414,
 417, 421, 423, 451,
 452, 453, 472, 484, 506
 3,14a: 133
 3,14b: 133, 327
 3,14-15: 35, 98, 177
 3,15: 26, 136, 316, 333,
 451
 3,15-16: 490
 3,16: 132, 317, 373, 484,
 486
 3,16-17: 27, 490
 3,16ss: 26
 3,17: 12, 125, 132, 485,
 486, 487, 494, 495
 3,18: 132, 220, 223, 306
 3,19: 35, 95, 105, 118,
 221, 392, 398
 3,20: 13, 15, 27, 194, 197,
 199, 200, 201, 271,
 326, 327, 328, 333,
 336, 346, 347, 348,
 353, 357, 360, 405,
 410, 459, 466, 471,
 486, 491, 498, 500,
 504, 507
 3,20-21: 33, 37, 323, 325,
 326, 346, 353, 372, 518
 3,20-35: 15, 37, 324, 325,
 354, 471
 3,20-4,34: 36, 325
 3,20-6,1a: 500
 3,20-6,6: 36, 37, 117, 305,
 323, 354, 504
 3,21: 14, 197, 323, 325,
 327, 346, 347, 500,
 509, 510, 513
 3,21-30: 504
 3,22: 95, 148, 151, 152,
 288, 325, 333, 335,
 338, 340, 368, 380,
 461, 463, 500, 508,
 509, 511, 512, 516
 3,22ss: 360
 3,22-30: 33, 37, 323, 325,
 347, 353, 384, 506,
 509, 519
 3,23: 306, 316, 333, 334,
 335, 338, 367
 3,23b: 333
 3,23-26: 335
 3,23-27: 335
 3,24: 333, 341
 3,24-25: 333
 3,25: 333, 334, 340
 3,26: 148, 333, 334, 338,
 339, 485
 3,27: 147, 188, 227, 333,
 335, 338, 339, 347,
 360, 384, 446, 463
 3,28: 195, 208, 335, 369,
 373
 3,28-29: 28, 68
 3,28-30: 335
 3,29: 86, 208, 334, 379,
 384, 503, 512
 3,30: 136, 336, 342, 508
 3,31: 152, 325, 344, 345,
 346, 350, 368, 373,
 379, 513
 3,31-32: 346, 379, 380,
 504
 3,31ss: 323, 510
 3,31-35: 33, 37, 141, 323,
 325, 344, 353, 372,
 471, 519
 3,32: 15, 27, 169, 325,
 327, 345, 346, 348,
 352, 357, 367, 368,
 373, 379, 405, 410,
 417, 459, 466, 467,
 471, 472

- 3,33: 346
 3,33-35: 346
 3,34: 14, 27, 155, 272,
 344, 346, 352, 367,
 373, 379, 405, 410,
 417, 467, 469, 472,
 503, 505
 3,35: 20, 21, 27, 98, 106,
 334, 345, 325, 353,
 359, 378, 380
 4: 254
 4,1: 123, 125, 162, 163,
 180, 194, 197, 199,
 203, 254, 288, 291,
 359, 379, 392, 416,
 417, 419, 449, 461,
 462, 500, 503, 507
 4,1a: 361, 374, 459
 4,1b: 372
 4,1c: 361
 4,1d: 361, 416
 4,1-2a: 354, 355, 359
 4,1-9: 37, 354, 355, 356,
 519
 4,1-34: 13, 37, 323, 324,
 354, 355, 362, 375,
 412, 504
 4,2: 333, 338, 354, 357,
 367, 375, 406
 4,2a: 354, 355, 361
 4,2b: 355, 361
 4,2b-8: 354, 359
 4,2b-9: 355
 4,3: 359, 362, 365
 4,3-9: 114, 375
 4,4: 78, 357, 358, 358,
 359, 394
 4,5: 358, 359, 370
 4,6: 272, 358, 385
 4,7: 358, 359, 394
 4,8: 358, 359, 371, 388,
 392
 4,9: 238, 354, 355, 357,
 359, 362, 388, 391, 394
 4,10: 15, 27, 186, 313,
 333, 344, 350, 354,
 355, 367, 369, 372,
 373, 374, 379, 382,
 405, 407, 409, 410,
 417, 467, 471
 4,10-12: 380
 4,10-13: 355
 4,10-25: 37, 141, 354,
 355, 366, 394, 409, 520
 4,11: 19, 20, 106, 202,
 238, 304, 333, 338,
 345, 346, 354, 355,
 357, 362, 367, 368,
 369, 371, 373, 374,
 377, 378, 379, 380,
 390, 391, 394, 395,
 406, 407, 415, 416
 4,11b: 380
 4,11c: 380
 4,11-12: 367, 372, 373,
 374, 406
 4,12: 195, 368, 373, 377,
 380, 403, 405, 406,
 449, 469
 4,12ss: 194
 4,13: 13, 333, 354, 355,
 367, 369, 372, 374,
 391, 406, 407, 415, 416
 4,13-20: 13, 114, 373,
 374, 407
 4,14: 369, 396, 416
 4,14-20: 355, 357, 364,
 372, 377, 417, 478s
 4,15: 79, 254, 338, 369,
 371, 372, 384, 389,
 390, 515
 4,15-18: 386
 4,16: 273, 369, 370, 371,
 372, 384
 4,16-18: 390
 4,16-32: 355
 4,17: 28, 202, 369
 4,18: 369, 371, 372, 384
 4,19: 369
 4,20: 371, 358, 359, 369,
 372, 384, 388, 389,
 392, 395, 396, 397, 398
 4,21: 12, 238, 354, 355,
 391, 415, 522
 4,21-22: 396
 4,21-23: 372, 373, 414
 4,21-25: 355
 4,23: 359, 362, 371, 415
 4,24: 238, 354, 355, 372,
 387, 391, 395, 398, 443
 4,24a: 371
 4,24-25: 355, 372, 373,
 390
 4,25: 359, 370, 395
 4,26: 20, 254, 354, 355,
 391, 392, 393, 394,
 395, 396, 397, 399, 401
 4,26-27: 395
 4,26b-27: 392
 4,26-29: 114, 355, 377,
 380, 386, 394, 478s
 4,26-32: 355, 391, 407,
 414, 462, 507, 522
 4,26-34: 37, 354, 520
 4,27: 15, 254, 396, 398,
 484
 4,27b: 395
 4,27c: 395
 4,28: 3, 359, 392, 395,
 396, 397
 4,28-29: 395
 4,29: 359, 392, 393, 394,
 395, 399
 4,30: 20, 333, 354, 355
 4,30-32: 355, 377, 380,
 394
 4,31: 254, 392, 394, 401
 4,32: 14, 79, 197, 394,
 395, 401, 403
 4,33: 51, 194, 202, 203,
 333, 354, 355, 357,
 368, 369, 483, 486,
 488, 489
 4,33-34a: 405
 4,33-34: 355, 405
 4,34: 26, 178, 333, 354,
 355, 367, 383, 405,
 409, 415, 416, 417,
 420, 506
 4,34b: 405
 4,35: 14, 78, 125, 161,
 408, 409, 413, 414,
 418, 420, 459, 461, 502
 4,35a: 412
 4,35ss: 10
 4,35-41: 13, 28
 4,35-5,1: 15, 26, 36, 37,
 38, 323, 324, 408, 412,
 427, 506, 521
 4,35-8,26: 288
 4,36a: 133, 459
 4,36b: 133

- 4,37: 197, 410, 413, 418,
 419, 421, 459
 4,37-38a: 413
 4,38: 24, 80, 137, 411,
 412, 413, 416, 418,
 424, 442, 484
 4,38b: 410
 4,38b-40: 413
 4,39: 14, 137, 177, 272,
 307, 413, 421
 4,39b: 410
 4,40: 425, 488, 490, 515
 4,41: 14, 34, 410, 413,
 421, 443, 485, 490, 509
 5,1: 61, 409, 412, 413
 5,2: 14, 144, 161, 181,
 276, 335, 412, 413,
 451, 467, 502
 5,2ss: 14, 412
 5,2-10: 34, 38, 427, 428
 5,2-20: 37, 161, 181, 295,
 323, 324, 412, 475,
 500, 504, 522
 5,2-6,1a: 36
 5,2-6,6: 427
 5,3: 306, 452, 454
 5,3-5: 10
 5,4: 358, 411, 474
 5,5: 80, 306, 442, 444, 454
 5,6: 455, 460, 469, 480
 5,6-8: 476
 5,7: 23, 53, 54, 138, 139,
 146, 367, 454
 5,7-13: 275
 5,8: 14, 161, 181, 428,
 446, 468, 485
 5,9: 12, 428, 452
 5,10: 61, 442, 445, 450,
 460, 463, 467, 485
 5,11: 80, 306, 310, 411,
 442, 444
 5,11-13: 444
 5,11-17: 34, 38, 427, 428,
 442
 5,12: 444, 450
 5,13: 14, 149, 161, 181,
 428, 442, 444
 5,14: 443, 451, 454
 5,14-17: 444
 5,15: 12, 161, 181, 411,
 444
 5,16: 161, 181, 444
 5,17: 254, 450, 452
 5,18: 161, 169, 181, 357,
 452, 459
 5,18-19: 452
 5,18-20: 34, 38, 427, 428,
 451
 5,19: 20, 177, 195, 307,
 428, 443, 452, 454,
 455, 469, 470, 471,
 481, 484
 5,20: 14, 412, 452
 5,21: 15, 125, 163, 194,
 197, 199, 348, 409,
 412, 458, 459, 460,
 461, 466, 467, 470,
 471, 478, 479, 486,
 499, 502, 507, 514
 5,21-24a: 13, 38, 98, 323,
 372, 457, 458, 459,
 470, 486, 506, 516, 522
 5,21-6,1a: 37, 185, 324,
 500, 504
 5,21-6,6: 427
 5,22: 176, 275, 488
 5,22-23: 505
 5,22-24a: 460, 461
 5,23: 10, 161, 272, 445,
 461, 468, 469, 485,
 486, 470, 471, 494,
 495, 497, 503, 514
 5,23ss: 293
 5,24a: 348, 460, 466, 472,
 491
 5,24b: 15, 27, 177, 288,
 293, 348, 350, 459,
 460, 466, 467, 469,
 470, 471, 472, 491, 501
 5,24bc: 460
 5,24b-34: 17, 38, 98, 323,
 372, 457, 458, 466, 523
 5,25: 185, 457, 468, 469,
 470, 471, 476, 487,
 496, 497
 5,25-26: 469
 5,25-28: 10
 5,25-29: 470
 5,25ss: 505
 5,26: 327, 471
 5,27: 177, 293, 348, 460,
 467, 468, 470, 494
 5,27-28: 275
 5,28: 14, 177, 272, 293,
 468, 469, 470, 471, 485
 5,29: 10, 162, 272, 288,
 293, 471
 5,30: 15, 136, 177, 196,
 293, 348, 369, 460,
 467, 468, 470, 495
 5,30-31: 470
 5,31: 177, 293, 460, 467,
 468, 470, 471
 5,32: 273
 5,32-34: 470
 5,33: 10, 411
 5,34: 162, 227, 228, 272,
 288, 293, 468, 469,
 470, 471, 476, 485,
 503, 514, 515
 5,35: 24, 411, 460, 469,
 470, 471, 483
 5,35-36: 486
 5,35-43: 13
 5,35-6,1a: 38, 323, 372,
 457, 458, 470, 482,
 506, 516, 523
 5,36: 460, 471, 512, 515
 5,37: 15, 132, 195, 411
 5,37-40a: 486
 5,38: 483
 5,39: 411, 420, 460, 483,
 484
 5,40: 225, 409, 484
 5,40b-43: 486
 5,41: 11, 12, 14, 15, 154,
 155, 159, 308, 484
 5,42: 14, 185, 226, 327,
 457, 467, 470, 471,
 473, 484
 5,43: 12, 14, 23, 177
 6,1: 326
 6,1a: 458, 486
 6,1b: 323, 486, 504
 6,1b-4: 346
 6,1b-6: 15, 36, 37, 38, 98,
 143, 151, 323, 324,
 347, 500, 524
 6,2: 15, 135, 136, 194,
 468, 469, 502, 504,
 514, 515
 6,2-3: 512
 6,2-4: 504

- 6,3: 323, 344, 347, 504, 515
 6,4: 23, 112, 509, 512
 6,5: 162, 288, 460, 468, 469, 503, 504, 512, 514, 515
 6,5-6a: 504
 6,6: 151, 452, 503, 504, 506
 6,6a: 512
 6,6b: 504
 6,7: 15, 26, 35, 136, 177, 197, 306, 333, 504, 506
 6,7-13: 34, 35, 38, 305, 307, 323, 372
 6,7-32: 36
 6,7-33: 34, 37, 117
 6,10: 485
 6,11: 15, 177, 178, 334, 485
 6,12: 61, 105, 180
 6,13: 162, 288, 316, 468, 503
 6,13-14: 107
 6,14: 14, 15, 59, 65, 159, 468, 502
 6,14-15: 34, 35, 485
 6,14ss: 285
 6,14-16: 34, 38
 6,14-29: 28, 35, 85, 372
 6,17: 98, 109, 327
 6,17-20: 34, 38
 6,17-29: 107
 6,18: 255
 6,19: 272
 6,20: 10, 412
 6,21: 106, 273, 285
 6,21-29: 34, 38
 6,22: 225, 226, 469, 484
 6,23: 334, 367
 6,24: 59, 65
 6,25: 59, 65
 6,26: 10, 153, 225
 6,27: 12, 98, 177
 6,28: 484
 6,29: 226, 237
 6,30: 35, 163, 194
 6,30-33: 34, 35, 38, 305, 372
 6,31: 14, 57, 168, 170, 405
 6,31-56: 36
 6,31-8,26: 36
 6,32: 57, 133, 168, 170, 405, 459
 6,33ss: 23
 6,34: 10, 177, 367, 459
 6,34-35: 385
 6,34-46: 38
 6,34-56: 38
 6,34-8,26: 38, 117
 6,35: 57, 168, 170
 6,35-46: 232
 6,36: 443, 503
 6,37: 12, 345
 6,39: 177, 225
 6,40: 225
 6,41: 79
 6,43: 239
 6,45: 125, 357, 409, 459
 6,46: 168, 172, 306, 310
 6,47: 161, 272, 409
 6,47-53: 15, 38
 6,48: 3, 316, 357
 6,49: 137, 316
 6,50: 15, 412, 483
 6,51: 197, 327, 459
 6,52: 195, 273, 369
 6,52-53: 3, 7
 6,53: 459
 6,54: 136
 6,54-56: 38
 6,55: 161, 195
 6,56: 162, 177, 272, 289, 443, 503
 7,1: 152, 163, 194, 227, 288, 332
 7,1-13: 38
 7,1-15: 98
 7,1-23: 36, 38, 87
 7,2-3: 485
 7,3: 14, 61, 227
 7,3-4: 51
 7,4: 12, 60, 143
 7,5: 51, 152, 227, 238
 7,6: 186, 195, 381
 7,6-13: 282
 7,7: 143, 180
 7,7-8: 142
 7,8: 143, 195
 7,8-13: 140
 7,9-13: 282
 7,11: 12, 334, 467, 485, 495
 7,12: 195
 7,13: 2, 212
 7,14: 27, 141, 197, 306, 333, 350, 369, 380
 7,14-15: 38
 7,14-16: 38
 7,14-23: 184
 7,15: 79, 237, 338
 7,17: 14, 15, 27, 194, 199, 200, 201, 326, 328, 333, 338, 367, 380, 405, 491
 7,17-23: 38
 7,18: 79, 369, 380
 7,19: 79, 485
 7,21: 195
 7,22: 208, 334
 7,24: 168, 288, 443, 453, 485
 7,24-31: 38, 39, 181
 7,24-8,26: 36, 38
 7,25: 10, 12, 71, 136, 176, 335
 7,26: 469
 7,27: 195, 207, 212
 7,27-28: 11
 7,28: 345, 484
 7,29: 469
 7,29-30: 149
 7,30: 484
 7,31: 2, 106, 125, 272, 288, 443, 452
 7,32: 15, 155, 157, 161, 164, 460, 503, 514
 7,32-36: 14
 7,32-37: 17, 38, 39
 7,33: 14, 177, 350, 359, 405
 7,34: 12, 79, 308, 485, 487, 494
 7,35: 138
 7,36: 14, 23, 177, 485
 7,37: 136
 8,1: 78, 81, 306, 408, 414, 459
 8,1ss: 23, 385
 8,1-9: 38, 39, 232, 453
 8,2: 10, 177
 8,5: 367

- 8,6: 225
 8,9: 204
 8,10: 136, 273, 453
 8,10-13: 357
 8,10-22a: 15, 38, 39
 8,11: 79, 94, 95, 138, 227, 345, 459
 8,11-12: 169
 8,12: 196, 345
 8,13: 195, 409, 459
 8,14: 133, 459
 8,15: 5, 227, 273, 285, 371, 485
 8,16: 195
 8,17: 195, 272, 273, 369
 8,18: 359
 8,19: 12
 8,20: 239
 8,21: 369
 8,22: 13, 15, 155, 157, 177
 8,22b: 161, 164
 8,22b-26: 14, 17, 38, 39
 8,23: 15, 460, 503, 514
 8,24: 369, 370
 8,25: 273, 333, 460, 503, 514
 8,26: 15, 503
 8,27: 14, 25, 34, 41, 259, 503
 8,27-28: 34
 8,27-30: 34, 35, 36, 39, 117
 8,27-9,13: 28
 8,28: 59, 65
 8,29: 12, 22, 34, 35, 42, 50, 53, 54, 137, 171, 316, 345
 8,29-30: 23, 28
 8,30: 14, 42, 137, 226, 273, 295
 8,31: 15, 21, 22, 23, 24, 28, 39, 42, 95, 105, 194, 202, 203, 255, 272, 307, 316, 336, 474
 8,31-32a: 39
 8,31-32: 338
 8,31-33: 28, 39, 42, 95
 8,31-9,29: 42
 8,31-13,37: 39, 42
 8,32: 10, 137, 173, 178, 194, 483
 8,32a: 202, 203
 8,32-33: 95, 319
 8,32b-33: 39
 8,33: 10, 15, 42, 82, 94, 106, 137, 173, 316, 338, 369
 8,34: 15, 26, 27, 28, 91, 130, 141, 202, 306, 333, 350, 351, 367, 385, 386, 387, 393, 398
 8,34-35: 42
 8,34-9,1: 28, 39, 42
 8,35: 22, 49, 91, 137, 468
 8,35a: 272
 8,35b: 272
 8,35-37: 12
 8,36: 467
 8,38: 15, 20, 22, 24, 42, 58, 80, 282, 334
 9,1: 15, 370, 468
 9,2: 14, 15, 105, 132, 306, 310, 405, 409, 484
 9,2-8: 310
 9,2-9: 22, 490
 9,2-13: 39, 42
 9,4: 15, 80, 367
 9,5: 12, 15, 25, 171, 319, 345
 9,6: 10, 424
 9,7: 23, 59, 79, 138, 197
 9,8: 273
 9,9: 14, 22, 23, 24, 177, 306, 485
 9,10: 22, 138, 273
 9,11: 41, 42, 152, 227
 9,11-12: 157, 205
 9,12: 24, 358
 9,13: 51
 9,13ss: 149
 9,14: 15, 138, 152, 205, 348, 459, 466, 471
 9,14ss: 205, 295
 9,14-29: 26, 39, 42
 9,15: 15, 136, 138, 348
 9,16: 138
 9,17: 15, 24, 161, 205, 348, 411, 460
 9,17-18: 275
 9,18: 272
 9,18b: 316
 9,19: 10, 345
 9,20: 161
 9,22: 137, 177, 205, 306
 9,23: 424, 515
 9,24: 12, 205, 484, 503
 9,25: 15, 27, 79, 137, 177, 348, 350, 459, 466, 471, 490
 9,26: 12, 137, 197, 483
 9,27: 14, 154, 155, 159, 484, 487, 494
 9,28: 14, 15, 27, 194, 199, 200, 201, 227, 326, 328, 405, 491
 9,28-29: 316
 9,29: 15
 9,30: 106, 258, 328
 9,30-33a: 39, 40, 42
 9,30-10,31: 39, 42
 9,31: 15, 21, 22, 24, 28, 95, 105, 392, 393
 9,32: 412
 9,33: 14, 134
 9,33a: 133, 194, 200, 328
 9,33b: 41, 43, 195, 196
 9,33ss: 31
 9,33b-37: 39, 40, 42, 307
 9,33b-50: 40, 141
 9,34: 34, 272, 319, 387, 412
 9,35: 28, 80, 82, 98, 137, 155, 156
 9,35a: 30, 31
 9,36: 10, 350, 352, 484
 9,36-37: 11, 27
 9,37: 15, 334, 350, 484
 9,38: 12, 24, 273, 319, 411, 503
 9,38-39: 151, 417
 9,38-40: 39, 40, 42
 9,38-41: 27, 28
 9,39: 15, 151, 468, 503
 9,40: 484
 9,41: 23, 35, 42, 54, 137, 367
 9,41-48: 39, 40, 42
 9,42: 27, 358
 9,42-49: 28
 9,43: 21, 358, 371
 9,43-50: 247
 9,45: 21, 358

- 9,47: 80, 358 9,49-50: 39,
 40, 42
 9,50: 358, 412
 10,1: 57, 61, 168, 288,
 409, 459, 485
 10,1-12: 39, 40, 41, 42, 43
 10,2: 95, 197, 227, 255
 10,3: 94, 177, 345
 10,4-9: 187
 10,5: 187
 10,6: 49, 52
 10,6-9: 20
 10,8: 264
 10,10: 14, 197
 10,11: 369
 10,13: 15, 137, 164, 177,
 195, 350, 460, 484
 10,13-15: 11
 10,13-16: 27, 39, 40, 42
 10,13-31: 40
 10,14: 177, 195, 350, 484
 10,15: 350, 484
 10,16: 10, 352, 460
 10,17: 21, 24, 34, 176, 411
 10,17-22: 40
 10,17-22: 39, 42
 10,18: 267
 10,19: 369
 10,20: 24, 411
 10,21: 79, 177
 10,22: 14, 80
 10,23: 14, 273
 10,23-30: 39, 40, 42
 10,24: 138, 195, 207
 10,26: 136, 272, 385, 387
 10,27: 12
 10,28: 12, 171, 195, 319
 10,29: 12, 49, 91, 133,
 195, 443
 10,29-30: 28, 155, 347,
 351, 385
 10,30: 21, 106, 133, 195,
 273, 359, 370, 443
 10,31: 39, 40, 42, 43
 10,32: 14, 34, 40, 41, 80,
 138, 237, 306, 332,
 409, 411, 412, 484
 10,32-33: 288
 10,32-34: 34, 39, 40, 42
 10,32-11,11: 34, 40, 41,
 42
 10,33: 12, 41, 152, 255,
 306, 392, 393
 10,33-34: 15
 10,34: 21, 22, 28, 40, 95,
 105, 272, 332
 10,35: 24, 125, 132, 133,
 411
 10,35ss: 319
 10,35-41: 34, 40, 42
 10,35-45: 307
 10,36: 40
 10,37: 15, 40,
 10,38-39: 28, 60, 66, 84
 10,39: 399
 10,40: 15, 40, 392
 10,41: 40
 10,42: 40, 306
 10,42-44: 43
 10,42-45: 28, 98
 10,42-46a: 34, 40, 42
 10,43: 80, 82, 155, 156
 10,44: 156
 10,45: 12, 15, 43, 82, 155,
 156, 160, 235
 10,46: 34, 40, 459
 10,46ab: 40, 356
 10,46b: 358
 10,46b-52: 17, 34, 40, 42
 10,47: 35, 40, 41, 42, 91,
 137
 10,47-48: 451
 10,48: 35, 40, 41, 42, 91,
 137, 272
 10,49: 137
 10,50: 80
 10,51: 12, 25, 40, 442,
 485, 487, 494
 10,52: 34, 40, 272
 11,1: 2, 15, 288, 306
 11,1-4: 14
 11,1-11: 40, 42
 11,2: 15, 136, 161, 484,
 503
 11,3: 20: 11,6: 14, 51, 79,
 195
 11,7: 161
 11,8: 22, 34, 41, 345, 443
 11,9: 20, 59
 11,9-10: 91, 95
 11,10: 35, 41, 42
 11,10a: 40
 11,11: 40, 41, 259, 273,
 288
 11,12: 311
 11,12-14: 33, 41, 43
 11,12-12,44: 39, 41, 43
 11,13: 14, 80, 106, 272,
 315, 446
 11,14: 345, 359
 11,15: 13, 41, 288, 311
 11,15-17: 41, 87
 11,15-19: 33, 41, 43
 11,16: 41, 162, 195
 11,17: 42, 68, 180, 255,
 315, 381
 11,18: 95, 98, 136, 137,
 152, 169, 180, 255,
 273, 412
 11,20: 168, 258, 272, 311
 11,20-25: 41
 11,20-27a: 33, 41, 43
 11,21: 12, 15, 25, 272
 11,22: 106, 345
 11,23: 239, 306, 310, 311
 11,24: 168
 11,25: 20, 21, 54, 68, 79,
 168, 195, 208, 344
 11,27: 41, 62, 152, 255,
 288, 336
 11,27b-33: 41, 43, 107
 11,28: 136
 11,28-33: 14
 11,29: 107, 136
 11,30: 79
 11,30-32: 85
 11,31: 62, 79, 195, 238
 11,32: 12, 412
 11,33: 107, 345
 12,1: 333, 338, 357
 12,1ss: 106, 251
 12,1-9: 314, 338
 12,1-12: 41, 43, 87
 12,2: 106, 359
 12,2-5: 106
 12,3: 227
 12,5: 272, 358
 12,7: 272
 12,8: 80, 272
 12,9: 20, 42, 137, 316
 12,10: 261, 381
 12,11: 20, 59

- 12,12: 95, 169, 195, 333, 327, 412
 12,13: 5, 273, 285
 12,13-17: 41, 43
 12,14: 12, 24, 255, 272, 411
 12,15: 12, 95
 12,16: 20
 12,17: 3
 12,18: 13, 22, 370
 12,18-27: 41, 43
 12,19: 24, 195, 411, 483
 12,20: 483
 12,21: 483
 12,22: 483
 12,23: 22
 12,24: 12, 15, 369, 468
 12,25: 22, 58, 79, 80
 12,25-26: 21
 12,26: 159, 261, 381, 478
 12,28: 138, 152, 226
 12,28-34: 41, 42, 43, 236
 12,29: 12, 20, 59, 357, 363
 12,29-31: 267, 282
 12,30: 20, 59
 12,31: 251
 12,32: 24, 152, 411
 12,33: 152
 12,35: 23, 54, 152, 180, 345
 12,35-37: 22, 35, 41, 42, 43, 50, 54, 91
 12,35ss: 381
 12,36: 20, 59, 86, 186, 316
 12,37: 20, 59, 459
 12,38: 371
 12,38-40: 41, 42, 43, 98
 12,40: 87, 168
 12,41: 15, 484
 12,41-43: 14
 12,41-44: 41, 42, 43
 12,42: 12, 13, 308
 12,43: 306
 13: 6, 10, 13, 20, 39, 41, 42
 13,1: 13, 24, 41, 411, 460
 13,1-2: 39, 43, 87
 13,1-37: 42, 43, 375
 13,2: 42, 367
 13,3: 15, 20, 41, 132, 306, 320, 344, 405, 484
 13,3-4: 43
 13,4: 375
 13,5: 371
 13,5b-13: 375
 13,5-37: 43
 13,6: 15, 35, 42
 13,7: 138
 13,8: 49, 52
 13,9: 15, 178, 371, 392, 393
 13,9bc: 5
 13,9-13: 28, 42, 399
 13,10: 49, 109, 180, 315, 392, 396
 13,11: 86, 392, 393
 13,12: 195, 392, 393
 13,12-13a: 5
 13,13: 132, 272
 13,14: 61, 95, 306
 13,14a: 5, 6
 13,14b-16: 5
 13,16: 369, 443
 13,17: 78, 81, 408, 414
 13,18: 168
 13,19: 20, 49, 52, 78, 110, 370
 13,20: 20, 59, 78, 272, 316, 369, 454
 13,21: 23, 35, 42
 13,21-22: 5
 13,22: 35, 42
 13,24: 78, 81, 105, 156, 370, 408, 414
 13,25: 15, 79, 237, 468, 502
 13,26: 15, 22, 42, 273
 13,26b: 468
 13,27: 22, 58, 79, 80, 204, 316, 393
 13,28: 333, 338
 13,28c: 394
 13,30: 15
 13,31: 79
 13,32: 15, 20, 58, 79, 80, 392, 409
 13,33: 106, 371
 13,34: 139, 177, 195, 214, 225
 13,35: 20, 106, 168, 225, 316
 13,36: 484
 14,1: 43, 98, 105, 152, 169, 272, 327, 345
 14,1-2: 33, 43, 44, 95
 14,1-11: 43
 14,1-16,8: 34, 43
 14,2: 14
 14,3: 225
 14,3-9: 12, 33, 43, 44
 14,4: 80, 177, 411
 14,5: 12, 177
 14,6: 358 14,8: 43 14,9: 49, 109, 180, 315, 392, 396
 14,10: 306, 314, 392, 393
 14,10-11: 33, 43, 44, 95, 321
 14,11: 169, 345, 392, 393
 14,12: 43
 14,12-16: 45
 14,12-26: 43 14,13: 15, 459
 14,13-14: 14 14,14: 24, 411
 14,15: 12 14,16: 14, 51
 14,17: 161, 273, 409
 14,17-21: 44, 45
 14,18: 153, 225, 392, 460
 14,19: 12
 14,20: 460
 14,21: 51, 358, 393
 14,22: 25
 14,22a: 409
 14,22-26: 28, 44, 45
 14,24: 25, 75, 245, 247, 494
 14,25: 15, 78, 240, 251, 408, 409, 414
 14,26: 15, 306, 313
 14,27: 381
 14,27-31: 44, 45, 318, 319
 14,27-52: 44
 14,27-15,47: 43, 44
 14,28: 105, 106, 109, 159, 414
 14,29: 180, 318
 14,29-31: 171
 14,30: 138
 14,31: 318
 14,32: 168, 409
 14,32ss: 172
 14,32-42: 44, 45, 490

14,33: 15, 132, 138, 484
 14,34: 136, 283
 14,35: 168
 14,36: 12, 20, 345, 485,
 494, 495
 14,37: 307, 318, 484
 14,38: 168, 358
 14,39: 168
 14,40: 80, 484
 14,41: 226, 392, 393, 484
 14,42: 106, 392
 14,43: 95, 152, 273
 14,43-50: 44, 45
 14,44: 327, 392
 14,45: 12, 15, 25
 14,46: 327
 14,47: 393
 14,48: 98
 14,49: 80, 327, 503
 14,50: 195, 386
 14,51: 327, 483
 14,51-52: 44, 45
 14,53: 44, 45, 95, 152,
 169, 326, 336
 14,53-72: 44
 14,54: 44, 45, 80
 14,55: 178, 345
 14,55-64: 44, 45
 14,56: 178
 14,59: 178
 14,60: 272
 14,61: 50, 53, 54, 272,
 295, 345
 14,61-62: 22
 14,62: 15, 22, 79, 196,
 273, 468, 478
 14,64: 95, 98, 208, 334,
 335
 14,65: 12, 44, 45
 14,66-72: 15, 44, 45, 319
 14,67: 137
 14,68: 138
 14,70: 105
 14,72: 138, 484
 15,1: 44, 45, 136, 152,
 168, 392
 15,1-21: 44
 15,2: 61
 15,2-5: 44, 45
 15,3: 272
 15,4: 272

15,5: 197
 15,6-15: 44, 45
 15,7: 273, 370
 15,8: 51
 15,9: 61
 15,10: 392
 15,11: 95, 197, 261
 15,12: 61
 15,13: 197
 15,15: 12, 98, 392, 452
 15,16: 12, 308
 15,16-20: 44, 45
 15,18: 61
 15,19: 12
 15,20: 367
 15,21: 15, 27, 44, 45, 219,
 398, 443
 15,22: 161, 308, 485, 494,
 495
 15,22-47: 44
 15,23: 240
 15,25-32: 44, 45
 15,26: 22, 61
 15,27: 367
 15,29: 208, 258, 334
 15,29-32: 94
 15,30-31: 272
 15,31: 7, 152, 412
 15,32: 22, 54, 367
 15,33: 44, 45
 15,34: 12, 138, 308, 485,
 494, 495
 15,34-41: 44, 45
 15,35: 137
 15,36: 195
 15,37: 85, 138, 195
 15,39: 12, 22, 23, 50, 53,
 54, 295, 393, 400, 408,
 517
 15,40: 80, 347, 411, 503,
 511
 15,41: 80, 96, 106, 288
 15,42: 161, 409
 15,42-47: 44, 45
 15,43: 80
 15,44: 12, 14, 306, 333,
 452, 483
 15,45: 12
 15,47: 503, 511
 16,1: 135
 16,1-8: 44, 45

16,2: 135, 168
 16,4: 226
 16,5: 138
 16,6: 137, 138, 159, 169,
 345
 16,7: 51, 106, 109, 318,
 334, 414
 16,7-8: 3, 4, 27
 16,8: 10, 412, 485
 16,9-20: 45

Lucas

1,31: 307
 1,35: 137
 1,43: 368
 1,45: 326
 1,78: 177
 2,18: 194
 2,21: 307
 2,23: 137
 2,38: 194
 2,51: 332
 3,1-6: 58
 3,2: 255
 3,15-17: 71
 3,16: 72
 3,21: 79, 85
 3,21-4,13: 78
 3,22: 79
 4,14-15: 105, 122
 4,18-19: 87
 4,27: 255
 4,31-37: 135
 4,35: 159
 4,38-44: 153
 4,39ss: 159
 4,41: 159, 162
 5,1: 124, 125
 5,1-11: 129
 5,5: 264
 5,12: 176
 5,12-16: 176
 5,17-26: 193
 5,18: 194, 195, 199, 204
 5,19: 195
 5,24: 195
 5,27-28: 219
 5,29: 225
 5,29-32: 225
 5,30: 227

- 5,32: 225
 5,33-39: 237
 5,34-35: 238
 5,36: 239
 6,1: 254, 259
 6,1-4: 254
 6,3: 255
 6,4: 257
 6,6: 272, 274, 276
 6,6-11: 271
 6,7: 272
 6,10: 273
 6,12-16: 305
 6,13: 307
 6,15: 308
 6,16: 321
 6,31: 51
 6,38: 371
 7,3: 344
 7,13: 177
 7,14: 485
 7,21: 288
 7,24: 58
 7,27: 59, 63
 7,35: 308
 8,4-8: 356
 8,5: 358
 8,5: 392
 8,6: 358
 8,7: 358
 8,8: 358
 8,9-18: 366
 8,10: 368
 8,11: 392
 8,14: 358
 8,18: 443
 8,19-21: 344
 8,22-25: 408
 8,26: 412
 8,32-37a: 442
 8,37b-39: 451
 8,39: 483
 8,40-42a: 459
 8,42b-48: 466
 8,43: 467
 8,48: 469
 8,49-56: 482
 8,50: 483
 8,53: 484
 9,8: 239, 367
 9,19: 239
 9,42: 482
 9,52: 58
 10,1: 27
 10,2: 80
 10,7: 467
 10,30-31: 332
 10,33: 177
 11,2: 376
 11,14-23: 332
 11,17: 338
 11,30: 51, 58, 508
 12,4: 247
 12,10: 332
 12,50: 60, 66
 12,59: 13
 13,1-46: 182
 13,16: 334
 13,18-19: 391
 13,19: 401
 13,33: 169
 14,1: 272
 14,28: 272
 15,20: 177
 17,2: 272
 17,6: 401
 17,26: 51, 58
 17,27: 196
 17,28: 51, 196
 19,2: 221
 19,17: 470
 20,13: 79
 21,2: 13
 21,20: 106
 22,37: 333
 22,49: 367
 23,49: 483
 24,34: 3
 24,46-49: 53
 3,5: 391
 3,11: 410
 3,14: 58
 3,19: 410
 3,29: 238
 4,20: 410
 4,22: 206
 4,35-36: 399
 5,3: 272
 5,8-11: 195
 6,7: 368
 6,49: 410
 6,69: 137
 6,60: 410
 6,71: 321
 7,17: 272
 7,25: 62
 7,26: 62
 7,30: 410
 7,51: 485
 7,52: 108
 8,16: 333
 8,54: 333
 9,2: 368
 9,30: 410
 9,40-41: 342
 10,33: 209
 10,34: 54
 10,36: 137
 11,9: 333
 11,11: 484
 11,17: 485
 11,33: 177
 11,38: 177
 12,26: 96, 321
 13,18: 229
 14,4: 195
 14,22: 321
 15,2: 239
 15,14-15: 247
 15,21: 410
 18,3: 233
 18,36: 391
 20,1: 168
 20,21: 53
 21: 129
 21,5: 484
 21,15-22: 3
 21,22: 137
 21,25: 194

Juan

- 1,19-23: 58
 1,24-27: 71
 1,29-34: 71
 1,46: 83
 2,4: 137
 2,6: 194
 2,9: 238
 2,13ss: 340
 2,25: 255

Hechos

1,12: 163
2,17-21: 76
2,44: 352
4,27: 137
4,32: 352
5,5: 195
5,36: 66
5,37: 66
6,11: 334
7,34: 369
7,58: 209
8,26: 332
9,33: 195
9,34: 468
10,1-11,17: 4
10,39: 61
11,16: 72
11,19-26: 8
11,20: 7
11,22: 194
12,10: 392
12,11: 4
12,12: 2
12,17: 346
12,22: 59, 88
13,1: 7
13,13: 367
13,15: 462
13,27: 88
14,4-5: 165
15,1-11: 4
15,4: 371
15,6-21: 379
15,8: 215
15,13: 346
15,27: 454
16,6: 61
16,19-20: 165
16,21: 371
16,36: 469
17,5-9: 165
17,25: 162
18,23: 61
20,15: 169
21,16: 239
21,18: 346
21,26: 169
21,27-36: 165
21,30: 162

21,38: 66
22,14: 88
24,17: 193
26,6: 357
26,20: 61, 454
27,12: 272
27,29: 410
27,41: 410

Romanos

1,10: 272
1,17: 214
1,28: 51
2,28: 371
5,11: 60
6,3: 60
6,3-5: 60
6,6: 239
7,1: 238
8,9: 136
11,11: 368
11,25: 273
13,7: 225
13,12: 106
15,26: 226
16,13: 352
16,16: 352
16,25b-26: 376

1 Corintios

1,2: 137
2,9: 58
3,7-8: 60
5,2: 410
5,12-13: 368
6,15: 239
6,18: 334
11,2: 51
11,27: 335
11,34: 328
12,13: 60
14,9: 272
14,35: 328
15,45: 197
15,47-48: 197
15,50: 412

2 Corintios

1,1: 137
3,14: 239

4,1: 51
5,17: 197, 239
6,9: 410
6,10: 410
9,3: 51
9,5: 346
9,10: 392
11,2: 238
12,10: 79

Gálatas

1,18: 346
2,1: 193
2,9: 346
2,15: 230
2,16: 369
3,19: 502
4,28: 308
5,17: 368
6,10: 352
6,15: 197

Efesios

2,2: 238
2,3: 308
2,14-15: 376
2,15: 197
2,19: 352
4,18: 273
4,22: 239
4,24: 197
5,32: 238
6,21: 96

Filipenses

2,12: 51
3,11-12: 272
4,18: 467

Colosenses

2,8: 243
2,12: 60
2,16: 243
2,20: 136
2,20-23: 243
3,9: 239
4,5: 368
4,7: 96

1 Tesalonicenses

2,7: 377
 3,2: 96
 4,1: 51
 4,12: 368
 5,4: 368

2 Tesalonicenses

2,3: 238

1 Timoteo

4,6: 96

Hebreos

1,1-2: 194
 2,2: 194
 2,6: 194
 3,5: 162
 3,9: 410
 5,12: 255

6,2: 60
 6,9: 194
 6,14: 369
 8,13: 239
 9,10: 60
 10,18: 246
 11,37-38: 73
 13,4: 392

Santiago

2,10: 335
 2,25: 80
 3,17: 358
 5,18: 392

1 Pedro

1,2: 137
 2,23: 393

2 Pedro

1,17: 88

1 Juan

1,9: 368
 2,7: 239
 3,1: 368

Apocalipsis

2,23: 502
 9,11: 307
 9,12: 412
 11,2: 80
 13,2: 508
 13,4: 508
 13,5: 508
 13,7: 508
 14,14-20: 399
 18,23: 238
 19,7: 238
 21,2: 238
 21,8: 411
 22,17: 238

INDICE DE AUTORES

- Abel, F. M.: 79, 193, 219, 237, 254, 255,
272, 358, 367
- Abrahams, I.: 86
- Aland, K.: 4, 45, 59, 60, 135, 138, 307
- Albright, W. F.: 146
- Alonso Schökel, L.-Sicre, J. L.: 129, 315,
399
- Ambrozic, A. M.: 379
- Annen, F.: 428, 433, 434, 438, 440, 441,
444, 445, 453, 456
- Bacon, B. W.: 6
- Balz, H.: 204
- Baron, S. W.: 112, 127, 223, 230
- Barrett, C. K.: 86
- Bauer, W.: 61, 79, 80, 96, 106, 122, 136,
138, 156, 161, 162, 168, 169, 177, 178,
194, 195, 196, 225, 226, 238, 239, 254,
272, 273, 288, 289, 308, 327, 332, 333,
334, 345, 357, 358, 359, 367, 368, 368,
370, 392, 393, 409, 410, 443, 459, 467,
468, 484, 503, 511
- Beasley-Murray, G. R.: 6
- Behm, J.: 150, 195, 230, 329
- Benoit, P.: 262
- Berg, T. F.: 33
- Best, E.: 31
- Betori, G.: 30
- Betz, O.: 23
- Breytenbach, C.: 10
- Beyer, H. W.: 96, 156
- Bickerman, E.: 285
- Black, M.: 12, 71, 72, 79, 122, 135, 194,
196, 227, 239, 255, 327, 335, 358, 359,
364, 393, 483
- Blass, F.: 12, 13, 123, 219, 225, 239, 272,
308, 327, 333, 334, 358, 359, 367, 369,
371, 392, 394, 411, 429, 430, 431, 442,
443, 451, 460, 467, 468, 469, 470, 482,
483, 484, 485, 501, 502, 503
- Bonsirven, J.: 106
- Boobyer, G. H.: 3, 109, 129, 134, 292, 352
- Boring, M. E.: 50
- Bover, J. M.: 59, 60, 135, 138, 178, 226,
307, 412
- Bover, J. M.-O'Callaghan, J.: 226
- Bowmann, J.: 10
- Bratcher, R. G.-Nida E. A.: 239, 451
- Brenton, L. C. L.: 503
- Brown, R. E.: 364
- Brown, Sch.: 377
- Büchsel, H. M. F.: 225, 229
- Bultmann, R.: 6, 17, 18, 114, 140, 212, 409,
497
- Burkill, T. A.: 13, 23, 295, 438, 441, 445
- Buth, R.: 308
- Camacho, F.: 4, 16, 94, 170, 204, 205, 291,
306, 310, 361
- Cancik, H.: 19
- Casey, M.: 23, 212
- Cerfaux, L.: 283
- Chilton, B. D.: 106, 109
- Clévenot, M.: 290
- Colpe, C.: 212
- Conzelmann, H.: 5, 18, 31
- Cook, M. J.: 10
- Crossan, J. D.: 510, 517
- Dalman, G.: 83
- Daniel, C.: 285
- de Burgos, M.: 436, 444, 448, 453
- Deissler, A.: 213
- Delorme, J.: 10, 33, 150, 198, 377
- Demke, Chr.: 19
- Derrett, J. D. M.: 129, 275, 276, 472, 491,
493
- Descamps, A.: 54
- Dewey, J.: 212
- Dodd, C. H.: 362
- Donahue, J. R.: 222, 231
- Dormeyer, D.: 49
- Doughty, D. J.: 212

- Dschulnigg, P.: 11
 Doudna, J. Ch.: 9, 344, 371
 Dunn, J. D. G.: 66, 84, 86, 88, 91
 Elliott, J. K.: 59, 177, 460, 503
 Farrer, A.: 63
 Fay, G.: 355
 Feuillet, A.: 6, 86, 93, 94
 Fitzmyer, J. A.: 318
 Foerster, W.: 136, 161, 310, 469, 481
 Fowler, R. M.: 10
 George, A.-Grelot, P.: 66
 Gibbs, J. M.: 52, 53
 Glasson, T. F.: 109, 110, 113, 114
 Globe, A.: 50
 Gnilkka J.: 3, 4, 30, 45, 50, 53, 83, 86, 94,
 134, 140, 141, 167, 170, 183, 186, 204,
 223, 230, 233, 235, 239, 241, 244, 246,
 247, 248, 250, 257, 259, 266, 271, 276,
 280, 285, 288, 291, 307, 308, 312, 313,
 321, 330, 337, 347, 348, 362, 364, 367,
 377, 386, 393, 396, 399, 403, 411, 412,
 415, 416, 420, 421, 431, 434, 435, 438,
 440, 446, 453, 454, 459, 461, 463, 472,
 473, 477, 479, 490, 495, 496, 498, 506,
 508, 509, 510, 511, 513, 517
 Guillet, J.: 86, 91, 92
 González Ruiz, J. M.: 6, 7
 Gould, E. P.: 50, 73
 Goulder, M. D.: 346, 380, 381
 Greyston, K.: 6, 272
 Grundmann, W.: 16, 31, 334, 468
 Haacker, K.: 377
 Haenchen, E.: 18, 177, 204, 513
 Hahn, F.: 64
 Harnisch, W.: 362
 Harris, M. A.: 33
 Hartman, L.: 178
 Hauck, F.: 146
 Hay, L. S.: 212, 214, 267
 Hengel, M.: 5, 10, 438, 473
Herodian Period: 68
 Herrenbrück, F.: 222, 231
 Hilgert, E.: 416
 Hofius, O.: 376
 Hollenbach, B.: 381
 Hooker, M. D.: 213
 Hug, J.: 4, 45
 Jeremiah, J.: 66, 142, 162, 222, 230, 244,
 246, 267, 344, 362, 368, 369, 377, 380
 Jollon, P.: 285
 Karmetzki, M.: 3
 Käsemann, E.: 16
 Kealy, S. P.: 27
 Keck, L. E.: 86, 292
 Kee, H. C.: 23
 Kertelge, K.: 150, 212, 213, 214, 422, 433,
 454, 492
 Kilpatrick, G. D.: 59
 Kingsbury, J. C.: 4, 23
 Kirchschläger, W.: 170
 Kittel, G.: 58
 Köster, H.: 177
 Kuhn, H. W.: 433
 Lagrange, M.-J.: 11, 12, 14, 16, 29, 53, 73,
 86, 90, 125, 168, 221, 222, 226, 264,
 272, 273, 285, 286, 307, 312, 321, 327,
 328, 330, 336, 337, 345, 347, 358, 363,
 393, 411, 418, 419, 430, 431, 443, 455,
 460, 463, 464, 472, 473, 474, 478, 481,
 483, 496, 498, 503, 505, 507, 511
 Lamarche, P.: 52, 53
 Lambrecht, J.: 362
 Le Déaut, R.: 64
 Leenhardt, F.-J.: 436, 440, 448
 Leipoldt, J.-Grundmann, W.: 66, 131, 140,
 205, 210, 213, 234, 256, 257, 267, 277,
 281, 350, 352, 376
 Léon-Dufour, X.: 425
 Lindemann, A.: 18, 19
 Lohmeyer, E.: 6, 73, 86, 122, 162, 229,
 235, 247, 313, 367, 451, 483
 Lohse, E.: 18, 131, 262
 Lüderitz, G.: 10
 Lührmann, D.: 233, 234, 285
 Luz, U.: 30
 Lyons, J.: 271, 372
 Malbon, E. S.: 122
 Maloney, E. C.: 12
 Manicardi, E.: 64, 74, 108, 218, 286, 291,
 417, 439, 454
 Manson, T. W.: 6
 Marxsen, W.: 6, 10, 16, 18, 31
 Masterman, E. W. G.: 109, 134
 Mateos, J.: 2, 3, 4, 5, 6, 16, 20, 21, 22, 23,
 24, 25, 26, 52, 53, 58, 61, 64, 72, 78, 79,
 80, 94, 106, 110, 111, 112, 123, 126,
 128, 133, 135, 136, 137, 140, 141, 147,
 148, 151, 153, 154, 156, 157, 159, 162,
 168, 170, 178, 180, 187, 194, 196, 197,
 201, 203, 204, 205, 212, 213, 219, 223,
 225, 226, 227, 232, 233, 238, 247, 255,
 264, 272, 273, 291, 292, 306, 307, 308,

- 309, 310, 313, 317, 318, 319, 320, 326,
328, 333, 338, 344, 349, 350, 352, 357,
361, 367, 369, 370, 372, 373, 374, 381,
391, 392, 393, 398, 399, 405, 407, 409,
411, 414, 417, 430, 431, 434, 435, 436,
443, 451, 452, 459, 460, 466, 467, 469,
478, 483, 484, 485, 501, 502, 503, 504,
516
- Mateos, J.-Barreto, J.: 307, 340, 342
- Mateos, J.-Camacho, F.: 436, 476
- Maurer, C. H.: 364
- McArthur, H. K.: 510
- Metzger, B. M.: 153, 162, 176, 177, 226,
227, 345, 411, 412, 459, 460, 468, 483,
484, 485, 502, 503
- Meye, R. P.: 150
- Meyer, E.: 31
- Minette de Tillesse, G.: 23
- Moffatt, J.: 6, 136
- Moule, C. F. D.: 79, 194, 214, 227, 264,
273, 327, 356, 357, 359, 369, 460, 467,
470, 484, 485, 503
- Moulton, J. H.: 12, 60, 78, 194, 195, 254,
288, 327, 328, 357, 358, 368, 371, 392,
411, 429, 442, 443, 451, 469, 483
- Moulton, J. H.-Howard, W. F.: 72, 78, 80,
106, 123, 137, 162, 168, 178, 196, 238,
254, 272, 273, 289, 308, 326, 334, 345,
356, 358, 359, 367, 369, 370, 371, 392,
393, 409, 442, 469, 483, 485, 502, 503
- Moulton, J. H.-Turner, N.: 136, 194, 195,
226, 227, 237, 238, 254, 255, 264, 272,
273, 298, 308, 327, 334, 344, 358, 359,
367, 368, 371, 460, 467, 468, 469, 483,
485, 502
- Moulton, J. H.-Milligan, G.: 156, 194, 196,
197, 239, 254, 288, 328, 357, 359, 367,
370, 371, 431
- Myre, A.: 23
- Neirynck, F.: 11, 163
- Nestle, E.: 59, 60, 135, 138, 226, 307, 412,
463
- Nestle, E.-Aland, K.: 226, 431
- O'Callaghan, J.: 3, 4, 7, 8
- Oepke, A.: 477, 492
- Osburn, C. D.: 13
- Padilla, C.: 345, 495
- Paul, A.: 181, 182, 183
- Peabody, D. B.: 11,
- Pelsker, K. H.: 369
- Peláez, J.: 140, 157, 412, 470
- Pérez Fernández, M.: 111, 148
- Perrin, N.: 31, 211, 222, 231
- Perrot, Ch.: 14, 66, 70, 85, 111, 186, 221,
233, 257
- Pesch, R.: 3, 10, 11, 12, 13, 23, 29, 30, 50,
52, 62, 63, 64, 70, 73, 82, 85, 91, 122,
134, 142, 145, 157, 159, 168, 169, 177,
182, 183, 184, 194, 203, 204, 210, 211,
222, 230, 231, 235, 241, 243, 246, 249,
250, 251, 259, 260, 262, 266, 291, 307,
308, 312, 313, 320, 321, 333, 334, 336,
337, 338, 339, 340, 342, 343, 346, 347,
349, 351, 361, 363, 364, 368, 377, 386,
387, 391, 392, 393, 396, 397, 403, 407,
412, 415, 417, 418, 419, 421, 425, 426,
433, 434, 435, 437, 439, 440, 453, 454,
459, 460, 463, 473, 477, 481, 483, 489,
490, 491, 492, 494, 496, 497, 498, 508,
509, 510, 513
- Pirot, L.: 50, 92, 230, 231, 235, 343, 513
- Preuschen, E.: 513
- Procksch, O.: 137
- Proulx, P.-Alonso Schökel, L.: 71, 74
- Quell, G.: 131
- Quell, G.-Schulz, S.: 364
- Quesnell, Q.: 16, 401, 406, 420, 498
- Rad, G. von, 313
- Radermakers, J.: 29, 31, 50, 90, 92, 94,
182, 183, 251, 292, 313, 320, 343, 365,
422, 435, 453, 461, 473, 496, 514
- Räisänen, H.: 23
- Ramsey, I. T.: 17
- Rasco, E.: 204
- Reicke, B. 3, 5
- Reiser, M.: 9, 10, 11, 123, 154, 368, 392,
410, 430, 431, 442, 451, 467, 482
- Rengstorff, K. H.: 180, 231, 484
- Replöh, K. G.: 30,
- Richardson, A.: 230
- Riesenfeld, H.: 10
- Rigaux, B.: 312
- Rius-Camps, J.: 4, 379
- Robertson, A. T.: 60, 71, 72, 79, 80, 123,
136, 137, 162, 176, 178, 193, 195, 196,
197, 225, 227, 237, 238, 254, 255, 264,
272, 273, 274, 289, 308, 326, 327, 333,
334, 344, 356, 357, 358, 359, 367, 371,
392, 394, 410, 411, 460, 467, 468, 469,
483, 484, 485, 502, 503
- Robinson, J. A. T.: 3, 18, 23, 273
- Rook, J. T.: 308

- Roth, C. 318
 Rüger, H. P.: 147, 308, 332
 Rydbeck, L.: 370
 Sabbe, M.: 92
 Schille, G.: 418
 Schlarb, R.: 169
 Schlosser, J.: 110
 Schmahl, G.: 30, 312, 315
 Schmidt, K. L.: 328, 504
 Schmithals, W.: 18, 30,
 Schnackenburg, R.: 347
 Schneider, J.: 431
 Schreiber, J.: 16, 23
 Schrenk, G.: 109, 131
 Schultz, S.: 23, 351, 377
 Schürer, E.: 5, 53, 83, 91, 112, 133, 140,
 234, 257, 285, 455
 Schwartz, G.: 288
 Schweizer, E.: 18, 150, 204, 377
 Schwyzer, E.: 485
 Smit Sibinga, J.: 271, 274
 Snyman, A. H.: 11
 Starobinski, J.: 426, 545
 Stauffer, E.: 149
 Stein, R. H.: 31,
 Stenger, W.: 33,
 Stock, K.: 229, 311, 312, 315, 325, 368, 377
 Strack, H. L.-Billerbeck, P.: 64, 73, 86, 111,
 131, 140, 142, 148, 150, 151, 159, 163,
 177, 182, 186, 189, 205, 210, 218, 222,
 226, 229, 230, 231, 233, 238, 241, 256,
 257, 262, 266, 267, 285, 308, 313, 321,
 329, 337, 349, 368, 369, 401, 445, 463,
 472, 473, 484, 496, 498, 508, 513
 Streeter, B. H.: 6
 Suhl, A.: 27
 Swete, H. B.: 50, 90, 177, 498
 Swetnam, J.: 178
 Taylor, V.: 1, 2, 3, 9, 13, 14, 21, 22, 23, 24,
 31, 50, 52, 53, 58, 60, 63, 65, 70, 86, 90,
 94, 137, 138, 147, 150, 153, 156, 161,
 162, 168, 169, 176, 177, 193, 194, 195,
 196, 207, 210, 214, 221, 222, 225, 226,
 233, 241, 247, 248, 254, 261, 264, 266,
 268, 271, 272, 273, 277, 284, 286, 287,
 288, 307, 308, 320, 321, 327, 328, 330,
 332, 333, 334, 335, 339, 340, 345, 347,
 358, 359, 363, 368, 392, 393, 394, 401,
 403, 409, 411, 418, 430, 431, 439, 440,
 442, 443, 446, 451, 454, 455, 459, 460,
 464, 467, 468, 469, 476, 481, 483, 484,
 485, 495, 496, 497, 498, 502, 503, 504,
 505, 508, 510, 513, 514
 Thiede, C. P.: 4,
 Thrall, M. E.: 226
 Tischendorf, C. de, 59
 Torrey, C. C.: 6
 Tosato, A.: 61, 67, 86,
 Trevijano, R.: 50, 53, 65
 Trocmé, E.: 6, 13
 Tuckett, C. M.: 362
 Turner, N.: 9, 12, 13, 14, 60,
 Urbán, A.: 59, 177, 307, 451
 van Cangh, J.-M.: 3, 106, 109, 122
 van Iersel, B. M. F.: 10, 28, 148
 Via, D. O.: 362, 364
 Volz, P.: 313
 Weeden, Th. J.: 23
 Weiss, J.: 2, 446
 Wellhausen, J.: 50, 90, 136, 212, 328, 336,
 409, 417, 418, 421, 446, 463, 470, 504,
 514
 Wendland, P.: 9
 Wikgren, A.: 52
 Winandy, J.: 6
 Wolter, M.: 19
 Wrede, W.: 23
 Wuellner, W. H.: 126, 129, 223, 230
 Ysebaert, J.: 60
 Zerwick, M.: 79, 123, 193, 197, 225, 237,
 238, 239, 254, 272, 273, 391, 327, 328,
 333, 334, 344, 345, 358, 359, 367, 369,
 370, 371, 391, 411, 451, 460, 467, 469,
 483, 484, 485
 Zorell, F.: 59, 79, 88, 122, 136, 137, 138,
 162, 168, 178, 195, 196, 226, 239, 254,
 272, 288, 308, 326, 333, 334, 345, 358,
 393, 409, 410, 443, 468
 Zwick, R.: 33

INDICE LEXICAL Y SINTACTICO

La mayor parte de las citas corresponde a las notas filológicas, indicándose entre paréntesis la página en que se encuentran. Las citas sin indicación de página son meramente complementarias. Cuando se remite a notas a pie de página, se incluyen en paréntesis la página y el número de la nota. El orden alfabético es el español.

- Acusat. interno 4,41 (411s); de duración 5,25 (468)
adelphos (347 n. 4)
agapêtos 1,11 (79)
aggelos 1,2 (58), 1,13 (80)
agnaphos 2,21 (239)
agros 5,14 (443)
aiôn 4,19 (370) (385 n. 24); *eis ton aiôna* 3,29 (335)
aiônios 3,28 (335)
aiôr 2,21 (239); 4,15 (370); 4,25 (372)
akanthai 4,7 (358)
akathartos, ver *pneuma*
akoê 1,28 (138)
akoloutheô 2,14 (219); 2,15 (226); 5,24b (466); 6,1b (501); cf. 1,18
akouô 2,1 (194); 3,8 (288); 21 (326); 4,3 (357); 4,9 (359); 4,20 (370s); 4,24 (371); 4,33 (404); 5,27 (468); 6,2 (502)
alalazô 5,38 (484)
alêtheia 5,33 (469)
alieis 1,16.17 (123)
alla 3,27 (333); 4,17 (370); 4,22 (371); tras negación 2,22 (240)
amên [legô *hymîn*] 3,28 (334)
amphiballô 1,16 (122)
an, hos an 3,35 (345)
anabainô 3,13 (306); 4,7 (358); 4,9 (358s)
anakhôreô 3,7a (273s)
anakrazô 1,23 (137)
anastênai 1,35 (168); cf. 1,31 (154); 5,42 (485)
anthrôpos equiv. de *tis* 4,26 (392)
Aor. puntual 5,29.30 (468); efectivo 1,14 (105); ingresivo 2,12 (197); 2,25 (255); 5,33 (469); 5,43 (485); incoativo 5,7 (431); complexivo 5,16 (443); manifestativo 5,19 (451)
apaggellô 5,14 (443); 5,19 (451)
aperkhomai pros 3,13 (306) (314 n. 14)
aphesis 1,4 61; 3,29 (334)
apbiêmi 1,31 (154); 1,34 (*apbiô*) (162); 2,5 (195); 3,28 (334); 4,12 (369); 4,36 (409); 5,37 (483)
apo 2,21 (239); 3,8 (288); 4,25 (372); 5,17 (443); 5,29 (468); 5,35 (483); cf. 1,42 (177); *apo makrothen* 5,6 (430)
apokathistêmi 3,5 (273) (284 n. 17)
apokrinomai 3,33 (345)
apokryphos 4,22 (371)
apokteinô 3,4 (272)
apolhymî 1,24 (137); 3,6 (273); 4,38 (411)
apostegazô 2,4 (195)
apostellô 1,2 (58); 3,14 (307); 3,31 (344); 4,29 (393)
apothnêskô 5,35 (483); 5,39 (484)
ara consecutivo-ilativo 4,41 (412)
arkhê 1,1 (49)
arkhiereus 2,26 (255)
arkhisynagôgos 5,22 (460) (462 n. 4)
arkhomai, ver *êrxato*
arrôstos 6,5 (503)
Artículo, único para tres nombres 5,37 (483s) (490 n. 8)
arton phagein 3,20 (326)
Asindeton 2,7 (196); adversativo 5,36 (483)

- atimos* 6,4 (503)
automatos 4,28 (392)
autos inicial enfát. 4,38 (410); como
 pron. personal 5,40 (484)
auxanô 4,8 (358s)
- ballô* 4,26 (392)
baptizô, baptisma 1,4 (60)
basanizô 5,7 (431)
basileia [tou Theou] 1,15 (106) (109 n.
 7; 110 n. 10; 111 n. 13; 113 n. 20; 114
 n. 22); 4,11 (368); 4,26 (391); 4,30
 (394)
Beelzeboul 3,22 (332)
blasphêmêô 2,7 (196); 3,28.29 (334)
blasphêmia 3,28 (334)
blastanô 4,27 (392)
blepô, imperat. blepete 4,24 (371)
Boanerges 3,17 (307s)
- Coordinada modal 1,44 (177); 3,15
 (307); 5,19 (451)
- daimoniton* 3,15 (307); 3,22 (333); cf.
 1,34.39
daimonizomenos 1,32 (161); 5,15
 (443); cf. 5,16.18 (451)
damazô 5,4 (430)
 Dativo interno 1,26 (137s); cf. 5,7 (430);
 5,42 (485); locativo 5,29 (468)
 Decápolis 5,20 (452) (455 n. 11)
deiknymi 1,44 (177)
deilos 4,40 (411)
deô 3,27 (334); 5,3.4 (430)
deuro, deute 1,17 (123)
dia con genit., de intervalo temporal
 2,1 (193); de lugar 2,23 (254); 6,2
 (502); *dia pantos* 5,5 (430); con acu-
 sat. 2,27 (264); *dia ti* 2,18 (238); *dia*
to + infin. 4,5.6 (358); 5,4 (430); *dia*
ton okblon 2,4; 3,9; cf. 4,17; 6,6
diakoneô 1,13 (80); cf. 1,31 (134)
dialogizomai 2,6 (195s)
diarpazô 3,27 (334)
diastellomai 5,43 (485)
didakhê 1,22 (136); 1,27 (138); 4,2
 (357)
didaskalos 4,38 (411); 5,35 (483)
didaskô (180 n. 2); 1,21b (136); cf. 2,13;
 4,1 (356); 4,2 (357); 6,2 (502) (516 n.
 29)
- didômi* 3,6 (273); 4,8 (359); 5,43 (485);
 6,2 (502); pf. pas. *dedotai* 4,11 (367s)
diêgeomai 5,16 (443)
diegeiromai 4,39 (411)
dierkbomai 4,35 (409)
dôdeka, [hoi] 3,14 (306); 3,16 (307)
 (313 n. 10); 4,10 (367); 5,25 (467); 5,42
 (485)
doxazô 2,12 (197)
dynamis 5,30 (468s); 6,2 (502); *dyn.*
poiêsai 6,5 (503)
- ê* (conj. disyuntiva) 3,4 (272)
ean 3,24 (333); 3,28 (334); *ean mê* ex-
 ceptivo 4,22 (371)
egeirô 1,31 (154) (159 n. 13); 5,41 (485)
eggizô 1,15 (106)
ei 3,26 (333); 6,4.5 (503); interrog. in-
 dir. 3,2 (272); *ei mê* 2,21 (239); 5,37
 (483); cf. 2,7
- eimi, ver ên*
eirênê 5,34 (469s)
eis 1,10 (79); 1,39 (176); 4,8 (358); con
 sentido hostil 3,29 (334); 4,37 (410)
eisierkbomai 1,21b (135); 5,39 (484);
 con sema de violencia 3,27 (334);
 5,12 (442)
eisporeuomai 1,21a (123); 4,19 (370);
 5,40 (484)
eita 4,17 (370)
ekballô 1,12 (79s); 1,43 (177); *ekb. dai-*
monia (181 n. 3); cf. 1,34.39; 3,15
 (307); 5,40 (482)
eketimos 4,11 (368); ver *hêméra*
ekêutben 6,1a (485)
ekbô 3,1 (221); 3,15 (307); 3,22 (332);
 3,26 (333); 3,29 (334); 4,9 (359); 4,40
 (411); *ekbomenos* 1,38 (169); part.
 pf. *eskêbêkôs* 5,15 (443); *kakôs*
ekkein 1,32.34 (161); 2,17 (227) (293
 n. 9); *kbreian ekkein* 2,17 (227); 2,25
 (255); estát. por dinám. 2,10 (197);
 4,17 (370); 4,25 (372)
ekplêssomai 1,22 (136); 6,2 (502)
ekporeuomai 1,5 (61)
ekstasis 5,42 (485)
ekteinô 3,5 (273); cf. 1,41 (184 n. 13)
eleêô 5,19 (451)
emhainô 4,1 (351); 5,18 (451)
emhrimaomai 1,43 (177)

- en* (prepos.) estát.-dinám. o *pregnans* 1,3 (= *en* + *ek*) (59); 1,16 (*en* + *ets*) (122); instrument. 3,22.23 (333); de estado o condición 5,25 (467); *en tō* temporal 4,4 (358); *en beauto* 5,30 (468); *en beautois* 2,8 (196); 4,17 (370)
- ên* (impf. de *eimi*) 1,45b (178); + partic. pres. 1,13 (80); 5,11 (442)
- endyō*, part. pf. *endedymenos* 1,6 (71)
- ennykba* 1,35 (168)
- enokhos* 3,28 (335)
- eperōtaō* 5,9 (431)
- epi* + genit. 2,26 (255); *e. tēs gēs* 2,10 (197); 4,1 (357); 4,26 (392), cf. 4,31; + dat. 1,45b (178); 3,5 (273); + acusat. 2,14 (219); con sentido hostil *epi' beautoēn* 3,24 (333)
- epiballō* 4,37 (410)
- epiblēma* 2,21 (239)
- epiginōskō* 2,8 (196); 5,30 (468)
- epilyō* 4,34 (405)
- epipiptō* 3,10 (288) (295 n. 12)
- epiraptō* 2,21 (239)
- epistrepbō* 4,12 (369); 5,30 (469)
- episyntagōmai* 1,33 (162)
- epitbymia* 4,19 (370)
- epitimaō* 1,25 (137); 3,12 (289); 4,39 (411)
- epitithēnai onoma* 3,16 (307); *epit. tas kbeiras* 5,23 (460); 6,5 (503)
- erēmos* 1,3 (59); *er. topos* 1,35 (168); 1,45b (178)
- erkbomai* 1,9 (72); 1,14 (105); 1,29 (153); 2,20 (238); 3,20 (326); 3,21 (344); 4,4 (358); 4,22 (371); 5,1 (412); 5,14.15 (443); 5,22.23 (460); 5,35 (482); 5,38 (484); 6,1b (501); *erkb. pros* 1,45b (178), cf. 1,40; 2,13 (237) 3,8 (288)
- erōtaō* 4,10 (367)
- ēr̄xato* + infin. 1,45a (178); 2,23 (254); 4,1 (356); 5,17 (443); 5,20 (452); 6,2 (502)
- estibō* 2,16 (227); 3,20 (326)
- eti* 5,35 (483)
- euaggelion* 1,1 (49); 1,14.15 (106)
- eulokeō* 1,11 (79)
- eudokiei* (91 n. 28)
- euthys* 1,10 (79); 1,21b (135s); 1,23 (136s); 1,28 (138); 1,29 (153); 2,8 (196); 3,6 (273); 4,15.17 (370); 4,29 (393); 5,2 (429); 5,29 (468); 5,42 (485); enfát. 5,30 (469)
- exerkbomai* 1,28 (138); 1,29 (153); 1,45a (178); 3,6 (273); 3,21 (327); 4,3 (358); 5,30 (469); 6,1a (485)
- exestin* 2,24.26 (255); cf. 3,4 (272)
- existēmi* 2,12 (197); 3,21 (327); 5,42 (485)
- exō* cf. 1,45; 3,31 (344); 3,32 (345); *boi exō* 4,11 (368)
- exousia* 1,22 (136); 1,27 (138); 2,10 (197); 3,15 (307)
- Galilea 1,14 (106) (108 n. 3) (109 n.4)
- gar en* inciso 2,15 (226); causal 4,25 (372); 5,8 (431); parentético 5,42 (485); 5,28 (468)
- gē* 4,5.8 (358); *epi tēs gēs* 2,10 (197); 4,1 (357); 4,26 (392); cf. 4,31
- gemizō* 4,37 (410)
- Genit. absoluto 5,2 (429); 5,18 (451); 5,35 (482)
- Gerasa 5,1 (412) (426 n. 28)
- ginomai* + determin. temporal 1,9 (78); + infin. 2,15 (225); 2,23 (254); + aor. indic. 4,4 (358); *egeneto*, ingres. de *etmi* 4,10 (367); + dat. de pers. 4,11 (368)
- ginōskō* 4,13 (369); 5,29 (468); 5,43 (485)
- gonypeteō* 1,40 (176)
- grammateus* (140 n. 2; 152 n. 36) (233 n. 16); 3,22 (332) (336 n. 1); *boi gramm. tōn pbarisaion* 2,16 (226)
- graphō*, pf. *gegraptai* 1,2 (58)
- bagios* 1,24 (137); ver *pneuma*
- baïma*, flujo de sangre 5,25 (467); cf. 5,29
- hamartēma* 3,28 (334); 3,29 (335)
- hamartia* 1,4 (61) (67 n. 21); 2,5 (195) (208 n. 11)
- hamartōlos* 2,15 (226)
- hapas* 1,27 (138)
- haptomai* 1,41 (177); 5,27 (468); 5,31 (469)
- beautou* 5,5 (430); ver *en* (prepos.)
- beis* 2,7 (196); 4,8 (359); 5,22 (460)
- bēmera* 2,1 (193); 2,20 (238); 4,27 (392); 5,5 (430); *en ekeinaiis tais bēme-*

- rais* 1,9 (78); *en ek. tē hēmerā* 2,20 (239) (110 n. 11); 4,35 (408) (414 n. 2)
bêrôdianoí 3,6 (273) (285 n. 19)
hiereus 1,44 (177); cf. 2,26
Hierosolyma 3,8 (288); 3,22 (332)
himation 2,21 (239); 5,27.28 (468)
himatizô, part. pf. *himatismenos* 5,15 (443)
bina final o consecutivo 4,12 (368s); 5,12 (442); completivo 3,9 (288); 5,10 (431); 5,18 (451); 5,43 (485); para expresar orden o petición 5,23 (460)
bistēmi 3,24 (333); 3,26 (333)
ho estin 3,17 (308)
bodos 1,2 (58s); 4,4 (358); cf. 4,15; *hodon potein* 2,23 (254)
bolos 1,33 (162)
hopôs + subjunt. 3,6 (273)
bopou 2,4 (195); 4,15 (370); 5,40 (484)
horaô 4,12 (369); 4,22 (460); 4,32 (469)
horion 5,17 (443)
horkizô 5,7 (431)
hos (relat.) indefinido 4,9 (359); *en hō* temporal 2,19 (238)
hōs comparat. 1,10 (79); 1,22 (136); 4,26 (391); 4,27 (392); 4,31 (394); temporal 4,36 (409)
bosos 2,19 (238); 3,8 (288); 3,28 (334); 5,19 (451)
hōste 1,27 (138); 2,2 (194); 2,12 (197); 2,28 (264); 3,10 (288); 3,20 (326); 4,1 (357); 4,37 (410)
hostis 4,20 (370)
botan 2,20 (239); 4,29 (392); 4,31.32 (394); + indicat. 3,11 (289); *botan ... euthys* 4,15 (370)
boti recitativo 1,34 (162); 2,1 (194); 2,12 (197); 3,22 (332); 5,28 (468); interrogativo 2,16 (227); causal o relativo 4,41 (412)
hydôr 1,8 (72)
hygiēs 5,34 (470)
hyiōs, [*ho*] *hyiōs* [*itou*] *Theou* 1,1 (50); 1,11 (79); 3,11 (289); (295 n. 13); cf. 5,7; *ho hyiōs tou anthrōpou* 2,10 (196) (212 n. 25; 214 n. 31); 2,28 (264); *hoi hyioi tōn anthrōpōn* 3,28 (334); *hoi hyioi tou nymphōnos* 2,19 (238) (245 n. 9); *hyioi brontēs* 3,17 (307s); *ho hyiōs tēs Marias* 6,3 (502s); *hypagô* 5,19 (451); cf. 2,11; 5,34 (469)
hypakouô 1,27 (138); en sg. con dos sujetos 4,41 (412)
hypo + genit. de agente 5,26 (467); cf. 1,5.9.13; 2,3; 5,4; + acusat. de lugar 4,32 (394); cf. 4,21.
hypsistos 5,7, ver *Theos*
iaomai 5,29 (468)
iatros (235 n. 20; 477 n. 18)
ide 1,2 (58); 2,24 (254s); 3,34 (345); cf. *idou* 3,32
ideos 4,34 (405)
idou 1,2 (58); 3,32 (344); 4,3 (357)
Imperat. pres. afirmat. 2,14 (219); 5,36 (483); 5,41 (485); negat. 5,36 (483); *Imperf. sucesivo* 1,13 (80); 1,21b (136); 1,31 (154); 1,35 (168); 3,4 (272); 4,1.2 (357); 4,37 (410); 5,20 (452); 5,21 (459); 5,24b (466); 5,42 (485); impf. iterativo 5,13 (443); 5,42 (485)
Infin. de finalidad (speirein) 4,3 (358); (*akouein*) 4,9 (359); (*idein*) 5,32 (469)
Iôsēs 6,3 (503) (511 n. 15)
Iskariōth 3,19 (308)
iskhyō 5,4 (430); *hoi iskhyontes* 2,17 (227)
iskhyros 1,7 (71); 3,27 (334) 9339 n. 8)
kai circunstancial 1,19 (123); adversativo 3,12 (289); 4,1 (356); 5,4 (430); 5,19 (451); 5,26 (467); consecutivo 3,14 (306); 3,16 (307); 4,7 (358); 4,37 (410); 5,16 (443); conclusivo 3,26 (333); especificativo 3,28 (334); concesivo 4,36 (409s); ponderativo/culminativo 1,27 (138); 4,41 (412); aditivo 5,16 (443); explicativo 1,15 (106); 5,38 (484); sucesivo 6,6 (503)
kainos 1,27 (138); 2,21 (239); 2,22 (240)
kairos 1,15 (106)
kakōs ekbetn 1,32.34 (161); 2,17 (227); cf. 3,10 (288s)
kaleō 2,17 (227); cf. 1,20
kalos 4,8 (358); cf. 4,20
kan (*kai ean*) 5,28 (468)
kananaion 3,18 (308)
kardia, pneuma 2,6 (195s); 2,8 (196); 3,5 (273)
karpophoreō 4,20 (371); 4,28 (392)

karpos 4,7 (358); 4,8 (359); 4,29 (392)
kata + genit. de persona 3,6 (273); de
 lugar 5,13 (443); + acusat. 1,27
 (138); *kata monas* 4,10 (367); *kat'*
idian 4,34 (405)
katabainō 1,10 (79); 3,22 (332)
katadiōkō 1,36 (168)
katagelaō 5,40 (484)
katakeimai 1,30 (153); 2,15 (225), cf.
 2,4
katakoptō 5,5 (430)
katartizō 1,19 (123)
kataskēnoō 4,32 (394)
kataskēuazō 1,2 (58s)
katēgoreō 3,2 (272)
katesthiō 4,4 (358)
katharizō 1,40 (177)
kathēmai 2,6 cf. 2,1 (194); 3,32 (344);
 3,34 (345); 4,1 (357), cf. 5,15
katheudō 4,27 (392); 4,38 (411) (420 n.
 17); 5,39 (484)
kathōs 1,2 (58); 4,33 (405)
kaumatizō 4,6 (358)
kērysō 1,4 (59); 1,7 (71); 1,14 (106);
 1,39 (176) (180 n. 2); 1,45 (178); 3,14
 (307); 5,20 (452)
kheir 1,31 (134); 3,1 (271); 3,5 (273);
 5,23 (460); 5,41 (484); 6,2 (502); 6,5
 (503)
khoiros 5,11 (442) (444 n. 1; 445 n. 2)
khōra 1,5 (61); 5,1 (412), cf. 5,10
khreian ekhein 2,17 (227); 2,25 (255)
Khristos 1,1 (50)
khronos 2,19 (238)
klaiō 5,38.39 (484)
kokkos 4,31 (394)
kōmē 6,6 (503)
kōmopolis 1,38 (169)
kopazō 4,39 (411)
korasion 5,41 (484s)
krabatos 2,4 (195)
krateō 3,21 (327) (330 n. 4); *kratein tēs*
kheiros 1,31 (154); 5,41 (484)
krázō 3,11 (289); 5,5.7 (430)
kryptos 4,22 (371)
kyklō 3,34 (345); 6,6 (503s) (516 n. 28)
kyrios 1,3 (59); 2,28 (264); 5,19 (451)
 (454 n. 8)
lallaps 4,37 (410)
lalein 2,7 (196); 5,35 (482); 5,36 (483);

lalein ton logon 2,2 (194) (202 n. 3),
 cf. 4,33
legiōn 5,9 (431), cf. 5,15
legō, uso indistinto de Impf. o aor. 4,11
 (367)
lepra (182 n. 5; 183 n. 7; 186 n. 19)
logos 1,45a (178); 2,2 (194) (202 n. 3);
 4,14 (369); 5,36 (483)
hō 1,7 (71)
mathētēs 2,15 (226); 2,18 (237); 4,34
 (405); 6,1b (501); *hoi math. tōn phar-*
saion 2,18 (238) (245 n. 9)
martyrion 1,44 (177s) (187 n. 23)
masticx 3,10 (288); 5,29 (468), cf. 5,34
mēde, mēketi... mēde 2,2 (194); *mē...*
mēde 3,20 (326)
men 4,4 (385)
mēpote 4,12 (369)
meia + genit. 1,13 (80); 1,29 (153); 2,16
 (227); de circunstancia 3,5 (273), cf.
 4,16; de compañía 3,6 (273), cf. 3,7a;
 5,24a; *hoi mei' autou* 1,36 (168s); *ei-*
nai mei' autou 4,36 (410), cf. 3,14;
 5,18 (451); *mei' autou* 5,37 (483);
 5,40 (484); + acusat., temporal 1,14
 (105)
metanoēō 1,15 (106)
metanoia 1,4 (60s)
methermēneuō 5,41 (484)
metrō 4,24 (371)
metron 4,24 (371)
misthōtos 1,20 (123)
mnēmeion, mnēma 5,2 (429)
monon (adv.) 5,36 (483)
mysterion 4,11 (368) (377 n. 9)

Nazarēnos 1,24 (137)
 Negación doble 3,20 (326); 3,27 (333);
 triple 5,3 (430)
neos 2,22 (240)
niēsteuō 2,18 (237) (241 nn. 1, 2, 3, 5;
 248 n. 19)
 Nominativo en función de vocat.; no arti-
 culado 5,34 (469); articulado 5,41
 (484s); nominat. *pendens* 4,25 (372)
nosos 1,34 (162)
nymphios 2,19 (238)
nymphōn 2,19 (238)

- oida* + acusat. de pers. 1,24 (137); 1,34 (162); + acusat. de cosa 4,13 (369); 4,27 (392); 5,33 (469)
- oikia* 2,15 (225); 3,25 (333); 3,27 (334); 5,19 (451); 6,4 (503)
- oikos*, en *oikō*, eis *oikon* 2,1 (194); 3,20 (326) (328 n. 2); *ho oikos tou Theou* 2,26 (255)
- okhlos* 3,20 (326) (348 n. 8); 4,1 (357); 4,36 (409); 5,21 (459); 5,24b (466s); 5,27 (468) (471 n. 2)
- oligon* 1,19 (123)
- onoma* 3,16 (307); 3,17 (307); 5,22 (460); cf. 5,9
- ōpheleō* 5,26 (467)
- opisō* 1,17 (123)
- opsis* *genomenēs* 1,32 (161); 4,35 (409)
- oros* 3,13 (306) (310 n. 4; 311 n. 6; 436 n. 9)
- ou ... pas* 4,13 (369)
- oude* en triple negación 5,3 (430)
- oudeis* en doble negación 3,27; en triple negación 5,3 (430)
- ouketi* 5,3 (430)
- oupō* 4,40 (411)
- ouranos* 1,10 (79); 4,32 (494)
- ous* 4,9 (359), cf. 4,23
- paidion* 5,39 (484); 5,40.41 (484)
- palatos* 2,21 (239)
- palin* 2,13 (197); 3,20 (326); 4,1 (346); 5,21 (459)
- pantakhōu* 1,28 (138)
- para* + genit. 3,21 *hoi par' auton* (326s) (348 n. 10); 5,26 (467); + acusat. 4,4 (358); *para tēn thalassan* 4,1 (356); 5,21 (459), cf. 1,16; 2,13
- parabolē* 3,23 (333); 4,2 (357); 4,10 (367); 4,13 (369); 4,30 (394)
- paradekbomai* 4,20 (371)
- paradidōmi* 4,29 (392s). cf. 1,14; 3,19
- paragō* 2,14 (219), cf. 1,16
- parakaleō* 5,12 (442); 5,23 (460)
- parakouō* 5,36 (483)
- paralambanō* 4,36 (409); 5,40 (484)
- paralytikos* 2,3 (194) (204 n. 4)
- paraporeuomai* 2,23 (254)
- paratērō* 3,2 (272)
- paristēmi* 4,29 (393)
- Participio pres. + forma finita del mismo verbo 4,12 (369); durat., equiv. a forma personal 2,6 (195); partic. aor. complejo, para designar un estado pasado (*daimonistheis*) 5,18 (451)
- paskhō* 5,26 (467)
- patris* 6,1b (501) (505 n. 2)
- pedē* 5,4 (430)
- pégē* 5,29 (468)
- peirazō* 1,13 (80)
- peran [tou Iordanou]* 3,8 (288); *to peran* 4,35 (409); 5,21 (459)
- Perfecto, uso del 1,2 *gegraptai* (58); 1,6 *endedymenos* (71); 1,15 *pleplērōtai* (106); 1,33 *episynégmenē*; 3,1 *exeramenē* (272); 4,11 *dedotai*; (367s); 5,4 *dedesthai*, *diespasthai*, *synetripthai* (430); 5,15 *himatismenon*, *eskēkōta* (443); 5,19 *pepoiēken* (451); 5,34 *sesōken* (469)
- peri* + genit. 5,16 (443); 5,27 (468); + acusat. 3,8 (288); [*hoi*] *peri auton* 3,32 (344); 3,34 (345) (348 n.10); 4,10 (367) (373 n. 2)
- periagō* 6,6 (503)
- periblepō* 3,5 (272s); 3,34 (345)
- perikhōros* 1,28 (138)
- peripateō* 5,42 (485), cf. 2,9
- peristēra* 1,10 (79)
- peteinon* 4,32 (394), cf. 4,4
- petrōdēs* 4,5 (358); 4,16 (370)
- Petros* 3,16 (307) (319 n. 27); 5,37 (483s)
- phaneros* 3,12 (289); 4,22 (371)
- pharisaios* 2,16 (226) (233 n. 17), ver *grammateus*, *mathētēs*
- pherō* 1,32 (161); 4,8 (359)
- phimōō* 1,25 (137); 4,39 (411)
- phoheomai* 4,41 (411s)
- phōnē* 1,3 (59)
- phōneō* 1,26 (137s)
- piptō [pros tous podas]* 5,22 (460)
- pistēuō* 1,15 (106); 5,36 (483)
- pistis* 2,5 (195); cf. 4,40 (411); 5,34 (469)
- pleistos* 4,1 (357)
- plērēs* 4,28 (392)
- plērōma* 2,21 (239)
- plēroō*, pf. *peplērōtai* 1,15 (106)
- plēthos* 3,7b (287)

- ploion* 1,19 (123); 4,1 (357); 4,36 (409); 4,37 (4,10) (416 n. 8); 5,18 (451); 5,21 (459)
- Plural neutro con verbo en plural 3,11 (289); 5,12 (442); cf. 1,27
- pneuma*, ver *kardia*; *pn. bagion* 1,8 (72) (76 n. 12; 77 n. 14) *pn. akatharion* 1,23 (136) (181 n.3); 3,11 (289); 3,30 (335); 5,12 (442); *pneuma* humano 2,8 (196); cf. 5,30 (468)
- pnigô* 5,13 (443)
- poieô* 3,8 (288); 5,19 (451); *phaneron poiein* 3,12 (289); *[tous] dôdeka* 3,14 (306); 3,16 (307); *to thelêma tou Th.* 3,35 (345); *agathon poiein* 3,4 (272); ver *dynamis*, *bodon*
- polis* 1,33 (162)
- polloi* 1,34 (162); 2,2 (194); 2,15 (226); 6,2 (502); *polla* adverb. 1,45a (178); 3,12 (289); 5,10 (431); 5,23 (460); 5,26 (467); 5,38 (484); 5,43 (485); *polla* complem. directo 4,2 (357)
- pôrôsis* 3,5 (273)
- pôs* 4,30 (394); por *bôs* 2,26 (255); equiv. de *ti* 5,16 (443); *pôs ... pas* 4,13 (369)
- potamos* 1,5 (62)
- pothen* 6,2 (502)
- Presente indic. en apódosis 3,27 (333); pres. histórico (Introd. 13); entre otros, 1,21a (128); 1,30b (154) (158 n. 10); 1,44 (177); 2,15 (225); 2,18 (237); 3,13 (306); 3,20 (326); 3,31 (344); 4,13 (369); 4,35 (409); 5,9 (431); 5,15 (443); 5,19 (451); 5,22.23 (460); 5,35 (482); 5,38 (484); 6,1b (501)
- prôi* 1,35 (168)
- pros* + dat. 5,11 (442); + acusat. 3,7a (274); con verbo de movimiento 4,1 (356); con lexema estático 4,1 (357); *pros beaoutous* 1,27 (138); *pros allêlous* 4,41 (412)
- proseukhomai* 1,35 (168)
- proskairos* 4,17 (370)
- proskaleô* 3,13 (306) (312 n. 8); 3,23 (333)
- proskartereô* 3,9 (288)
- proskephalaion* 4,38 (410s)
- proskyneô* 5,6 (430)
- prospherô* 2,4 (195)
- prospitô* 3,11 (289) (295 n. 12); 5,33 (469)
- prostassô* 1,44 (177)
- prostibêmi* 4,24 (371)
- psykhê* 3,4 (272)
- pyressô*, *pyretos* 1,30a (153)
- sabbata* 1,21b (135); 2,23 (254); 3,2 (272)
- sabbaton* 2,27 (264); 6,2 (501s)
- Satanas* 3,23 (333); 3,26 (333) (338 n. 6); cf. 1,13; 4,15
- seautou* 1,44 (177)
- Seguidores de Jesús (158 n. 9; 220 n. 1)
- siôpaô* 3,4 (272); 4,39 (411)
- siôs* 4,28 (392)
- skandalizô* 4,17 (370); 6,3 (503)
- skeuos* 3,27 (334)
- skibizô* 1,10 (79)
- skia* 4,32 (394)
- skyllô* 5,35 (483)
- sôma* 5,29 (468)
- sophia* 6,2 (502)
- sos* (poses.) 2,18 (238); 5,19 (451)
- sôzô* 3,4 (272); *sôthênai* 5,23 (460); 5,28 (468); *sesôken* 5,34 (469); ver *dynamis* 5,30 (468), *therapeuô* 1,32 (162)
- sparassô* 1,26 (137)
- speirô* 4,3 (358); 4,14 (369); 4,31.32 (384)
- splagneînizô* 1,41 (177)
- sporimos* 2,23 (254)
- sporos* 4,26 (392)
- stakhys* 2,23 (254); 4,28 (392)
- stathênai*, *stênai* 3,24.26 (333)
- stêkô* 3,31 (344)
- syggenês* 6,4 (503)
- sylypeomai* 3,5 (273)
- symbolion* 3,6 (273)
- sympnigô* 4,7 (358); cf. 4,19
- syn* 4,10 (367); cf. 2,26
- synagôgê* 1,21b (135); 1,23 (136); 1,39 (176); 3,1 (271); cf. 6,2
- synagomai* 2,2 (194); 4,1 (356); 5,21 (459); cf. *episynagomai*
- synakoloutheô* 5,37 (483)
- synanakeimai* 2,15 (226)
- synerkhomai* 3,20 (326)
- syniêmi* 4,12 (369)
- synthlibô* 5,24b (467) (472 n. 4)

- syntribô* 5,4 (430)
syzêteô 1,27 (138)
- teknon* 2,5 (195)
tektôn 6,3 (502)
telônês 2,15 (225s) (222 n. 5; 231 n. 11)
telônion 2,14 (219) (221 n. 3)
telos ekhein 3,26 (333)
tessares (204 n. 5; 206 n. 11)
thalassa 1,16 (122), cf. 2,13; 3,7a; 4,1 (356); 4,39 (411); 5,21 (459), cf. 5,1
thambeomai 1,27 (138)
thaumazô 5,20 (452); 6,6 (503)
thelêma 3,35 (345)
thelô + acusat. pers. 3,13 (306)
theoreô 3,11 (289); 5,15 (443); cf. 5,38
Theos, ho Theos ho hysistos 5,7 (430s) (438 n. 13)
therapeuô 1,34 (162); 3,10 (288); 6,5 (503); ver *dynamis* 5,30 (468)
thêrion 1,13 (80)
therismos 4,29 (393s)
thlibô 3,9 (288)
thlipsis 4,17 (370)
thorybeô 5,39 (484)
thorybos 5,38 (484)
- thygatêr* 5,34 (469); 5,35 (483)
thygatrion 5,23 (460)
thyra 1,33 (162); 2,2 (194)
tillô 2,23 (254)
tis adjetival equiv. a *poios* 6,2 (502); *ti* 2,7 (196); 2,24 (255); 4,24 (371); *ti hê-min (moi) kai soi* 1,24 (137); cf. 5,7 (430)
titêmi 4,30 (394)
toioutos 6,2 (502)
topos 1,35.45, ver *erêmos*
tote 2,20 (239), cf. 3,27
trekbô 5,6 (430)
tremô 5,33 (469)
 Trípticos, polípticos (Introd. 33s)
 Unidades-bisagra (Introd. 34)
 Vocabulario de Mc (Introd. 9 n. 1)
- xerainô* part. pf. *exerammenê* 3,1 (272); 4,6 (358); 5,29 (468)
xêros 3,2 (272)
- zaô* 5,23 (460)
zêteô 1,37 (169); 3,32 (345)